
Polem.
146
pb

Baur



<36604882500019

Die
Tübinger Schule
und
ihre Stellung zur Gegenwart.

Von

Dr. F. Ch. Baur.



Tübingen,

Verlag und Druck von L. Fr. Fues.

1859.

Inhalt.

		Seite
	Hr. D. Uhlhorn und die Tübinger Schule	1—3
I.	Die allgemeine Geschichtsanschauung	3—82
	Die Idee und die Erscheinung, das Allgemeine und das Individuelle die beiden Faktoren der Geschichte	3—11
	Der Anfang des Christenthums und das absolute Wunder	11—16
	Die Einzelforschungen der Schule	16—28
	Die beiden Hauptrichtungen des Urchristenthums in ihrer Beziehung zur Person Jesu . . .	28—41
	Der Unterschied der katholischen und protestantischen Geschichtsanschauung	43—46
	Der Zersetzungsproceß der Schule	46—54
	Das Resultat der Uhlhorn'schen Beweisführung	54—57
	Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiet der ältesten Kirchengeschichte	57—70
	Judaismus und Paulinismus, Particularismus und Universalismus die allgemeinsten und wesentlichsten Gegensätze der Entwicklungsgeschichte des Christenthums	70—78
	Uebergang auf die johanneische Frage . . .	78—82
II.	Die johanneische Frage	82—168
	Weiße, die Unterscheidung apostolischer und nichtapostolischer Bestandtheile des johanneischen Evangeliums	83—110

	Seite
Weizsäcker, die Unterscheidung des Evangelisten, als des bloßen Referenten, von dem Verfasser des Prologs, und die Abschwächung des Logosbegriffs durch die Verneinung eines transcendenten Selbstbewußtseins	110—119
Ewald, der neue Versuch einer Harmonistik .	119—168
Der äußere Umriß der evangelischen Geschichte	120—123
Die Schwierigkeiten und Widersprüche der Harmonistik	123—128
Der johanneische Prolog und die synoptische Vorgeschichte	129—130
Das Verhältniß des Täufers zu Jesu . .	130—138
Die Versuchungsgeschichte	139—142
Die Anschauung von der Person Jesu . .	142—162
Die Wunder Jesu	152—158
Die Auferstehung Jesu	158—162
Das kritische Dilemma	162—168

In den Jahrbüchern für deutsche Theologie 3, 2. 1858. S. 280 f. hat Hr. Dr. Uhlhorn unter dem Titel: „Die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tübinger Schule" eine Uebersicht und Beurtheilung der Leistungen und Bestrebungen dieser sogenannten Schule gegeben, welche von der Voraussetzung ausgeht, die Schule habe nunmehr ihren Lauf vollendet und es sei somit an der Zeit, das Endurtheil über sie zu fällen, um sie nach dem geschehenen Spruch auf immer ad acta zu legen. Die Schule habe sich die Aufgabe gestellt, die Entstehung des Christenthums und der christlichen Kirche aus endlichen Ursachen ohne Eingreifen einer absoluten Causalität darzustellen. Die Geschichte der Schule zeige, daß sie diese Aufgabe nicht zu lösen vermocht habe. Sie habe eine Reihe von Versuchen gemacht, immer neue Combinationen ersonnen, aber nirgend sei es ihr gelungen, eine solche Combination endlicher Ursachen zu finden, welche einerseits durch die Quellen der Geschichte bewahrheitet wäre, andererseits das Räthsel der Entstehung des Christenthums gelöst hätte, bis sie auf der einen Seite mit Ritschl wieder in die alten Bahnen eingelenkt habe, andererseits zu Produktionen gekommen sei, die bei der Willkür in Behandlung des historischen Stoffes kaum mehr zu den geschichtlichen gezählt werden können, die Geschichte viel-

mehr völlig in willkürliche Hypothesen auflösen. Demungeachtet will Hr. Uhlhorn die ganze Arbeit der Tübinger Schule nicht gerade als eine unnütze betrachtet wissen, als eine bloße Krankheit, die man sich freue durchgemacht zu haben, die aber besser doch nicht gewesen wäre und deren letzte Spuren man sobald als möglich getilgt zu sehen wünschte. Im Gegentheil habe dieselbe reiche, für das Gesammtresultat unentbehrliche Früchte getragen. A. a. O. S. 347.

Man sieht aus den letztern Worten, daß Hr. Uhlhorn kein unbilliger Beurtheiler der Schule ist, er ist wenigstens von dem sonst gegen sie herrschenden Vorurtheile und dem blinden Parteihaß so frei, daß es ihm nicht schwer fällt, auch etwas Gutes an der Schule anzuerkennen, er sagt sogar zu ihrem Lobe mehr als man nach dem vorangehenden Tadel erwarten und damit für vereinbar halten sollte. Zu bedauern ist dabei nur, daß es der anscheinend so guten Absicht nicht in demselben Verhältniß gelungen ist, die geschichtliche Aufgabe, um deren Lösung es sich hier handelt, unter den richtigen Gesichtspunkt zu stellen und sich eine klare, der Sache entsprechende Vorstellung von ihr zu machen. Und doch ist das Erste, worüber man bei einer Frage, wie die vorliegende ist, im Reinen sein muß, daß man genau und sicher weiß, was der Gegenstand der in Frage stehenden Untersuchungen ist, was durch sie geleistet werden sollte und der Natur der Sache nach geleistet werden konnte. Solange dieß nicht vor allem feststeht, wird man immer wieder in den Fehler verfallen, daß man denjenigen, deren Leistungen und Bestrebungen man beurtheilt, als selbstverschuldeten Mangel anrechnet, was doch nur eine in der Natur der Sache selbst liegende Schwie-

rigkeit oder Unmöglichkeit ist, und eben aus dem Grunde, weil man die in Frage stehende Aufgabe nicht so gelöst sieht, wie man irriger Weise meint, daß sie hätte gelöst werden müssen, auch das wirklich Geleistete um so geringer anschlägt, und die ganze Arbeit als eine abgeschlossene und abgethane Sache betrachtet, um welche man sich, nachdem sie sogar auch noch ihren eigenen Geschichtschreiber gefunden hat, nicht weiter zu bekümmern braucht. So unerquicklich das Geschäft ist, Mißverständnisse dieser Art aufzuklären und ihren meistens tiefer liegenden Ursachen nachzugehen, so darf man sich doch bei der Wichtigkeit des Gegenstandes die Mühe nicht verdrießen lassen, gerade auf solchen Punkten, über die man sich vor allem verständigt haben muß und die auch der Natur der Sache nach nur durch wiederholte, tiefer eindringende und nach allen Seiten hin gerichtete Betrachtung festgestellt werden können, dem mangelnden Verständniß, so weit es möglich ist, nachzuhelfen.

I. Die allgemeine Geschichtsanschauung.

Hr. Dr. Uhlhorn beginnt seine Kritik meiner Gesammtauffassung auf einem Punkte, auf welchem ich nie den Ausgangspunkt einer Würdigung der Tübinger Schule gesucht haben würde, mit der in den bekannten Sendschreiben zwischen Hrn. Dr. Hase und mir besprochenen Frage, ob Karl der Große der passende Anfangspunkt einer neuen Be-

riode der Kirchengeschichte sei [1]). Man sieht im Augenblick nicht, was denn dieß auf sich haben soll, ob man eine neue Periode der Kirchengeschichte mit Karl dem Großen beginnt oder nicht. Da ich aber gegen diese Periodisirung, nicht wie Hr. Uhlhorn sagt, eifrigst polemisirt, sondern nur meine abweichende Ansicht geltend gemacht habe, so nimmt Hr. Uhlhorn davon Anlaß, mir den Vorhalt zu machen, daraus sehe man, wie wenig ich die Bedeutung der Nationalitäten für die Entwicklung der Kirchengeschichte anerkenne, eben davon, von der Bedeutung der Nationalitäten, der Volksindividuen für die Entwicklung der Kirche sei ja die in Rede stehende Periodisirung hergenommen, nur deßhalb bestreite ich sie als eine falsche, einem außerkirchlichen Gesichtspunkt entnommene, mir sei die Geschichte die Verwirklichung der Idee der Kirche und diese Verwirklichung vollziehe sich mit innerer Nothwendigkeit. A. a. O. S. 285. Ich sehe nicht, was gegen das letztere eingewendet werden soll, allein Hr. Uhlhorn will mir die Ansicht unterschieben, wie wenn ich in der Geschichte nur Allgemeines erblickte, einen rein ideellen Prozeß, in welchem das Besondere, das Individuelle und Persönliche ohne alle Bedeutung wäre. Eben dagegen habe ich mich ja aber in derselben Stelle meiner Beantwortung des Hase'schen Sendschreibens, welche Hr. Uhlhorn hier vor Augen hat, ausdrücklich erklärt und es vollkommen anerkannt, daß die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Nationen und Individuen das konkrete Leben der Geschichte ausmache, je-

---

1) Vgl. Dr. K. Hase, die Tübinger Schule. Leipz. 1855. S. 78 f. meine Beantwortung S. 98 f.

doch freilich nur mit der wesentlichen Bestimmung, daß das Eine für sich so einseitig wäre, als das Andere, daß das Besondere ebensowenig ohne das Allgemeine als das Allgemeine ohne das Besondere sein kann, daß somit, weil über dem einen der beiden wesentlich zusammengehörenden Faktoren nie der andere übersehen werden darf, immer auch das Mannigfaltige als ein zur Einheit Verbundenes und das Besondere in seiner Unterordnung unter das Allgemeine gedacht werden muß. Es ist dieß so klar und einleuchtend, daß ich Hrn. Uhlhorn, wenn er darüber mit mir streiten wollte, auch nur zu denjenigen rechnen könnte, welche, sobald von einer in der Geschichte sich entwickelnden Idee die Rede ist, darüber erschrecken und alsbald den Boden ihrer empirischen Geschichtsanschauung zu verlieren glauben, während sie doch eben das, was sie bestreiten, ohne es zu wissen, selbst wieder voraussetzen. Wo gibt es denn eine Reihe geschichtlicher Erscheinungen, die nicht auch einen Zusammenhang hätte, und wo gibt es einen Zusammenhang, welchem nicht auch irgend eine das Einzelne zur Einheit verknüpfende Idee zu Grunde läge? Man nehme nur das von Hrn. Uhlhorn gewählte Beispiel. An der Person Karl's des Großen will er mir nachweisen, wie sehr ich die Bedeutung des Besondern und Individuellen in der Geschichte verkenne, er kann dieß aber nicht thun, ohne Karl den Großen selbst unter den Gesichtspunkt einer ein ganzes geschichtliches Gebiet beherrschenden Idee zu stellen, die Idee der germanischen Nationalität, deren Träger Karl der Große ist. Spricht man von einer germanischen Nationalität, so muß man auch wissen, worin diese besteht, was der germanischen Nation im Unterschied

von andern Nationen ihre geschichtliche Bedeutung gibt, welche specifische Züge den Charakter bestimmen, welchen wir der germanischen Nation beilegen. Hat also Karl der Große als Träger der germanischen Nationalität seine geschichtliche Bedeutung, so hat er sie von einer höhern, über seiner Person stehenden, in ihr sich reflektirenden Idee. Es ist aber nicht blos die germanische Nationalität überhaupt, die in der Person Karl's des Großen angeschaut wird, sondern es soll hier ganz besonders die Beziehung, welche diese Nationalität zur Kirche hat, in's Auge gefaßt werden, und auch dieß kann nicht geschehen, ohne daß wieder das Persönliche unter den Gesichtspunkt einer Idee gestellt wird, durch welche ihm erst sein bestimmter Charakter aufgedrückt wird. Der Eingang der Germanen in die Kirche, sagt Hr. Uhlhorn, vollende sich in der Bekehrung der Sachsen und die vollzogene Einigung der Kirche mit der germanischen Nationalität finde ihren Ausdruck in dem heiligen römischen Reich deutscher Nation, beide gleichzeitigen Ereignisse knüpfen sich an die Person Karl's des Großen. Aus dem Einen erhellt aber so wenig als aus dem Andern, welche Bedeutung die germanische Nationalität für die Kirche hat. Daß jetzt auch die Sachsen zu den christlichen Völkern gehören und daß es jetzt neben der christlichen Kirche auch ein heiliges römisches Reich deutscher Nation gibt, ist an sich ein bloßes Ereigniß, geschichtlich bedeutungsvoll wird beides erst da, wo auf dem Grunde dieser Ereignisse die germanische Nation mit der Kirche in eine Berührung kommt, in welcher das Eigenthümliche beider klar und entschieden hervortritt. Der Grundzug der germanischen Nationalität ist die freie Selbstständigkeit eines seiner universellen weltge-

schichtlichen Bedeutung sich bewußten Volkes. Als der höchste Ausdruck dieses nationalen Selbstbewußtseins ist der Akt anzusehen, durch welchen die deutsche Nation in Karl dem Großen das römische Kaiserthum als bleibendes Attribut auf sich übertrug. Da dieß nur durch eine Verleihung der Kirche geschehen konnte, so traten schon damals germanische Nationalität und Papstthum in eine eigenthümliche Beziehung zu einander, aber erst nachdem diese beiden mit gleich absolutem Anspruch einander gegenüberstehenden Mächte, die geistliche und die weltliche, in ihrem Selbstbewußtsein so weit erstarkt waren, kam es zu einem Gegensatz, in welchem sie auf eine für den Entwicklungsgang der Kirche epochemachende Weise in einander eingriffen. Dieß ist erst nach Karl dem Großen geschehen, wer kann aber läugnen, daß in dem mit Gregor VII. beginnenden großartigen Kampf des Papstthums und Kaiserthums jede der beiden Mächte ihre bestimmte Tendenz verfolgte, und der Konflikt beider in einer langen Reihe von Erscheinungen die bewegende Macht der Zeit war, deren geschichtlicher Verlauf sich nicht begreifen läßt, wenn nicht alles Einzelne aus dem Gesichtspunkt der leitenden Idee betrachtet wird, die es zur Einheit eines geschichtlichen Zusammenhangs verknüpft. Was aber auf solchen hervorragenden, epochemachenden Punkten sich klar und unverkennbar herausstellt, gilt auch von der Geschichte überhaupt, es ist der wesentliche Charakter jeder ein größeres Gebiet umfassenden geschichtlichen Entwicklung. Ueberall ist es daher dieselbe Aufgabe der geschichtlichen Betrachtung, in dem Geschehenen nicht blos ein zufälliges Aggregat zeitlich und räumlich verbundener Ereignisse zu sehen, sondern auch in den innern

Zusammenhang einzudringen und vor allem die Punkte in's Auge zu fassen, in welchen sich uns in dem äußerlich Geschehenen auch die innerlich bewegenden Mächte, das Allgemeine, das dem Besondern zu Grunde liegt, die das Ganze beherrschenden Ideen zu erkennen geben. Dieß ist aber keineswegs nur eine rein abstrakte Geschichtsanschauung, eine einseitige Hervorhebung des Allgemeinen, in welchem das Einzelne und Besondere, das Individuelle und Persönliche völlig bedeutungslos wird, es läßt sich der eine der beiden zusammengehörenden Faktoren nie von dem andern trennen; wie das Einzelne und Besondere ohne ein Allgemeines, als seine beseelende Idee, ein Körper ohne Seele wäre, so erhält auch das Allgemeine und Ideelle erst in dem Einzelnen und Besondern, in der Individualität der geschichtlichen Subjekte den Boden seiner realen Existenz, das konkrete Leben des geschichtlichen Daseins. Was daher den geschichtlichen Subjekten ihre geschichtliche Bedeutung gibt, ist immer nur die Energie, mit welcher sie als die Repräsentanten ihrer Zeit, als der lebendige Ausdruck eines Zeitbewußtseins die ihre Zeit bewegenden Ideen ergreifen, in sich gestalten und ausbilden, und in ihrer realen Erscheinung in sich darstellen. Welche inhaltsleere Namen wären alle irgendwie bedeutenden Personen der Geschichte, wenn sie ihr höchstes Interesse nicht erst dadurch für uns hätten, daß wir in ihnen den Reflex einer über ihnen stehenden, sie beseelenden Idee erblickten, in welcher sie selbst den festen Haltpunkt ihrer geschichtlichen Existenz haben? So wenig sich freilich erklären läßt, warum gerade diese bestimmten Individuen mit dieser Energie ihrer Individualität über so viele andere hervorragen, so wenig

ist es auf der andern Seite zufällig, sondern vielmehr durch den ganzen Charakter der Zeit, in welcher sie leben, bedingt, daß es gerade diese oder jene Idee ist, die in ihnen zu ihrer geschichtlichen Bedeutung kommt. Es ist dieß aber nur der Unterschied und Zusammenhang des Besondern und Allgemeinen, des Freien und Zufälligen auf der einen und des Nothwendigen und Bestimmten auf der andern Seite. So gewiß das Allgemeine nur in dem Besondern und Individuellen zum konkreten Dasein sich verwirklichen kann, so gewiß ist, daß was ein Karl der Große, ein Gregor VII. nicht gethan hätte, mit derselben freien Selbstbestimmung, die im großen Zusammenhang der Geschichte ebenso sehr Nothwendigkeit als Freiheit ist, ein Anderer nur unter anderem Namen und in seiner Weise, nach Maaßgabe seiner Individualität, im Ganzen aber doch mit demselben Endresultat gethan haben würde.

Mit allem diesem ist nur gesagt, was sich bei jeder denkenden Geschichtsbetrachtung von selbst versteht, daß es aber doch nicht ganz überflüssig ist, auch an so einfache Wahrheiten immer wieder zu erinnern, beweisen die Einwendungen, welche Hr. Uhlhorn gegen meine Geschichtsanschauung macht. Er gibt überhaupt nicht zu, daß man in der Geschichte von einem Verhältniß der Idee zu ihrer Erscheinung, von einem Prozeß der Idee reden darf. Er nennt dieß eine apriorische Konstruktion der Geschichte, bei welcher, in ihrer Anwendung auf die Kirchengeschichte, sogleich „der Umstand" auffallen müsse, daß auf diesem Wege gar kein Ziel erreicht werde. Es sei die Verwirklichung der Idee eine wahre Penelope-Arbeit. Die Idee der Kirche webe das ge-

waltige Gewebe nur, um damit in sich selbst umlenkend es wieder aufzulösen. Wenn die Idee aus der Realität sich zurückziehe, könne sie doch nichts anderes thun, als abermals in die Realität eingehen, um dann im ewigen Kreislauf wieder sich zurückzuziehen. Es sei eine Entwicklung ohne Telos, ein beständiges Werden, ohne daß etwas werde, es sei kein Ende da. A. a. O. S. 287. Auch das also soll ich verschulden, daß die Geschichte kein Ende hat! Weiß denn Hr. Uhlhorn, wo das Ende der Geschichte oder auch nur der Kirchengeschichte ist? Und wie kann er sagen, nach meiner Geschichtsanschauung sei ein beständiges Werden, ohne daß etwas werde? Wenn ich die beiden Perioden vor und nach der Reformation durch die Verschiedenheit des Verhältnisses, in welchem Idee und Erscheinung zu einander stehen, unterscheide, und die erstere so bezeichne, die Idee habe sich in ihr in ihre sinnliche und materielle Erscheinung so sehr vertieft, daß sie, um in ihr nicht unterzugehen, von ihr sich wieder losreißen und die entgegengesetzte Richtung nehmen mußte, so betrachte ich die Reformation als das Resultat des geschichtlichen Prozesses oder des Werdens der erstern Periode, und wenn nun auch die Idee wieder umlenkt und sich in sich selbst zurückzieht, so ist darum doch der ganze Verlauf jener Periode keine sich in nichts auflösende Penelope-Arbeit, sondern die Idee hat sich aus ihr mit einem Inhalt bereichert, welcher sie, so oft sie auch denselben Weg zwischen den beiden einander gegenüberstehenden Punkten vollendet, doch nie wieder auf denselben Punkt zurückkehren läßt. Sie geht daher auch nicht in sich zurück, um in sich zu bleiben und alles in sich aufzulösen, sondern um durch die Vertiefung in sich mit

neuer Energie aus sich hervorzugehen und im Bewußtsein ihres Unterschieds von der Erscheinung sich in neue Formen hineinzubilden. Ist Hr. Uhlhorn anderer Ansicht, so kann dieß seinen Grund nur darin haben, daß er die Reformation als das unmittelbare Werk einer rein persönlichen Thätigkeit betrachtet, obgleich gerade hier so evident als sonst irgendwo ist, daß auch eine Persönlichkeit, wie die Luther's, bei aller Energie ihrer Individualität, nur unter den allgemeinen Bedingungen der Zeit, in welcher sie auftrat und durch die kräftigste Mitwirkung der die Zeit bewegenden Ideen und Interessen, die geschichtliche Bedeutung, die ihr zukommt, erlangen konnte. Kann auch Hr. Uhlhorn dieß nicht bestreiten, so ist zwischen seiner Ansicht und der meinigen kein sehr wesentlicher Unterschied, gibt er es aber nicht zu, so ist eine Ansicht, welche die ganze Bedeutung der Geschichte in das rein Persönliche und Individuelle und ebendamit in das Zufällige und Unvermittelte legt, das Gegenstück zu jener Einseitigkeit, welche er irrigerweise mir zuschreibt.

Näher kommt Hr. Uhlhorn dem eigentlichen Gegenstand seiner Kritik durch die Behauptung, daß dem so eben bemerkten Irrthum meiner Geschichtsauffassung nothwendig ein anderer korrespondire, wo nemlich kein Ende sei, sei auch kein Anfang. Nicht irgend eine Thatsache, nicht irgend eine Person sei nach meiner Geschichtsauffassung der Punkt, wo die Geschichte der Kirche beginne, sondern nur das Hervortreten der Idee, und hiemit kommt nun Hr. Uhlhorn in rascher Wendung auf die johanneische Frage mit dem Vorwurf, daß ich gerade das Evangelium, in welchem die Person Jesu noch in anderer Weise in den Vordergrund trete, als

in den Synoptikern, gegen diese zurückstelle. Ich lasse zwar die Idee des Christenthums in Jesu konkrete Gestalt gewinnen, aber auch schon vor ihm da sein, seine Person bilde nicht den Anfang, sondern nur eine Epoche im Anfang, im schroffsten Gegensatz gegen die Anschauung, welche die Kirchengeschichte mit dem Wunder aller Wunder beginne. Wie Christus rückwärts geschaut, nicht mehr die epochemachende Bedeutung habe, die man ihm sonst beilege, so habe er sie auch nicht mehr vorwärts geschaut, auch da müsse sich die Idee erst allmählig herauskämpfen, man habe keinen Anfang mehr, der Anfang zerfließe in lauter Werden. Wie man rückwärts nicht wisse, ob Christus oder nicht vielmehr Sokrates, die Alexandriner, die Essener, die Urheber des Christenthums seien, so auch nach vorwärts hin nicht, ob Christus, oder nicht vielmehr Paulus, oder der Verfasser des vierten Evangeliums. Wie nach rückwärts der Anfang in eine Entwicklung auseinandergelegt werde, so auch nach vorwärts. Nun liege aber das Christenthum im Kanon ausgestaltet, in gewissem Sinne fertig vor uns, wie eine Einheit trete es uns in der apostolischen Kirche entgegen. Dieser Knoten habe deßhalb gelöst, der Kanon auseinandergelegt, die Elemente flüssig gemacht und auf eine lange Entwicklung vertheilt werden müssen. So sei der Kanon zerlegt, die verschiedenen Schriften zu Repräsentanten von Entwicklungsstufen gemacht worden. Nachdem Hr. Uhlhorn auf diese Weise versucht hat, wie er sagt, die Tübinger Geschichtsanschauung von ihren obersten Prinzipien aus zu konstruiren, wendet er sich auf den Weg der Einzelforschungen, deren Verfolgung zugleich die beste Kritik derselben sei.

Ehe wir ihm auf diesem Wege weiter folgen, muß ich fragen, was denn eigentlich in den Prinzipien der Tübinger Geschichtsanschauung so neu und unerhört, so tadelnswerth und verwerflich sein soll. Es lautet alles noch so vag und unbestimmt, daß man in der That nicht weiß, wo man es auch nur anfassen soll. Ich kann das Hauptmoment des gegen meine Geschichtsanschauung Gesagten nur in der Behauptung finden, das Christenthum habe nach derselben keinen Anfang. Wo hätte ich aber je behauptet, das Christenthum habe nicht von der Erscheinung Jesu von Nazaret seinen Anfang genommen, oder wo wäre ich je auf den Gedanken gekommen, Sokrates, die Alexandriner, die Essener, seien die Urheber des Christenthums, oder auch nur, sein Anfang sei erst von Paulus oder dem Verfasser des vierten Evangelium zu datiren? Und doch hätte es ja selbst in diesem Falle einen Anfang. Soll also die Behauptung einen vernünftigen Sinn haben, so kann sie nur so gemeint sein, ich setze den Anfang des Christenthums nicht schlechthin als Wunder. Dieß thue ich nun freilich nicht, aber ebendieß thut man ja auch sonst nicht. Selbst die entschiedensten Supranaturalisten lassen sich durch den Wunderanfang des Christenthums nicht abhalten, über denselben zurückzugehen. Das Christenthum ist einmal eine geschichtliche Erscheinung, als solche muß es sich auch gefallen lassen, geschichtlich betrachtet und untersucht zu werden. Es erscheint in einem geschichtlichen Zusammenhang, welchen es auf keine Weise verläugnen kann, welchen nur Dualisten und Doketen, wie Marcion, auf die gewaltsamste Weise zu zerreißen wagen könnten. Wie kann man also wissen, was es ist, wie es entstanden und in die Welt einge-

treten ist, wenn man nicht auch auf die geschichtlichen Verhältnisse, unter welchen es erschienen ist, die Wege, auf welchen es eingeleitet und vorbereitet wurde, die Ursachen, welche zu seiner Entstehung mitwirkten, zurückgeht und aus allen diesen Momenten zusammen, den Ursprung und das Wesen des Christenthums, soweit es nur immer geschehen kann, zu erklären sucht? Was somit Hr. Uhlhorn gegen meine Geschichtsanschauung sagt, trifft sie nicht speziell, da es eine geschichtliche Betrachtung des Christenthums überhaupt unmöglich machen würde. Die eigentliche Ansicht des Hrn. Uhlhorn kann dabei nur sein, durch ein solches Hinausgehen über den historischen Anfangspunkt des Christenthums, durch welchen es gleichsam anfangslos wird, verrathe man zu sehr die Absicht, das Christenthum in einen geschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen, in welchem das Uebernatürliche und Wundervolle, das seinen spezifischen Charakter ausmacht, zu einem völlig verschwindenden Moment werden zu müssen scheint. Dieß ist allerdings die Tendenz der geschichtlichen Betrachtung, und sie kann der Natur der Sache nach keine andere haben. Ihre Aufgabe ist, das Geschehene in dem Zusammenhang seiner Ursachen und Wirkungen zu erforschen, das Wunder im absoluten Sinne aber hebt den natürlichen Zusammenhang auf, es setzt einen Punkt, auf welchem es nicht aus Mangel an genügenden Nachrichten, sondern schlechthin und absolut unmöglich ist, das Eine als die natürliche Folge des Andern zu betrachten. Wo wäre aber ein solcher Punkt nachzuweisen? Es könnte auch dieß nur auf geschichtlichem Wege geschehen. Auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung aber wäre es eine bloße

petitio principii, auch nur einmal als geschehen vorauszusetzen, was mit aller sonstigen Analogie der geschichtlichen Anschauung in völligem Widerspruch stehen würde. Es würde auf diese Weise sich nicht mehr um eine geschichtliche Frage handeln, wie unstreitig auch die Frage über den Ursprung des Christenthums ist, sondern um eine rein dogmatische, die Frage über den Begriff des Wunders, ob es, selbst im Widerspruch mit aller geschichtlichen Analogie eine absolute Forderung des religiösen Bewußtseins ist, bestimmte Thatsachen als Wunder im absoluten Sinne anzusehen. Kann man nun aber selbst auf dem dogmatischen Gebiet kein Bedenken haben, in Ansehung des Wunders und des Verhältnisses, in welches die beiden Begriffe des Natürlichen und Uebernatürlichen zu einander zu setzen sind, bei der Ansicht stehen zu bleiben, welche Schleiermacher in seiner Glaubenslehre mit gutem Grunde als die auch für die christliche Weltanschauung genügende geltend gemacht hat, welche Nothwendigkeit könnte für die rein geschichtliche Betrachtung vorhanden sein, sich auf einen andern Standpunkt zu stellen? Es ist daher nur eine schiefe Auffassung der in Rede stehenden Frage, wenn Hr. Uhlhorn sein allgemeines Urtheil über die Resultate der Tübinger Schule und ihre Leistungen im Ganzen zu der Behauptung formulirt, es sei ihr nicht gelungen, die Entstehung des Christenthums aus lauter bedingten und endlichen Ursachen, ohne Eingreifen einer absoluten Causalität zu erklären. Wenn man freilich der Ansicht ist, daß die Entstehung des Christenthums nicht erklärt ist, solange das absolute Wunder, das die kirchliche Dogmatik zu ihrer Grundanschauung macht, in dem Eintritt des Christenthums in die

Weltgeschichte auch als geschichtlich gegebene Thatsache nachgewiesen ist, so ist auch die Tübinger Schule dieß nicht zu leisten im Stande gewesen; daß es aber ohne diese Voraussetzung schlechthin unmöglich ist, im Christenthum einen übernatürlichen Charakter und ein in ihm wirkendes göttliches Prinzip, somit nicht blos endliche Ursachen, sondern auch eine über alles Endliche übergreifende und eine wesentlich neue Reihe von Erscheinungen begründende Causalität anzuerkennen, diesen Beweis zu führen, möchte Hrn. Uhlhorn schwer werden.

Vom Standpunkt der obersten Prinzipien aus, aus welchen Hr. Uhlhorn die Geschichtsanschauung der Tübinger Schule zu konstruiren sucht, wäre demnach nichts gegen sie auszurichten, um so mehr kommt auf die Einzelforschungen an, da, wie Hr. Uhlhorn sagt, eine Verfolgung ihrer Arbeiten zugleich die beste Kritik sei. Hr. Uhlhorn scheint dabei den von der Hegel'schen Philosophie entlehnten, auch in der Tübinger Schule zum Prinzip der Geschichtsdarstellung gemachten Satz vor Augen zu haben und sich gleichfalls anzueignen, daß die Geschichte als solche die Kritik ihres Inhalts sei, es ist aber wenigstens keine sehr dialektische Methode, durch welche seine Kritik hier zu ihrem Resultat gelangt. Hr. Uhlhorn führt meine, auf den Gegenstand, von welchem hier die Rede ist, sich beziehenden Abhandlungen und Schriften der Reihe nach auf und glaubt schon in der ersten, der Abhandlung über die Christuspartei, den fatalen Punkt zu entdecken, an welchem das ganze Unternehmen zuletzt nothwendig habe scheitern müssen. Nachdem ich einmal in den Parteiungen zu Korinth den Grundgegensatz der apostolischen

Zeit, den der Pauliner und Judaisten, zu Tage gelegt habe, gehe es mit raschen Schritten weiter. Der Gegensatz sei einmal aufgewiesen, immer schärfer spanne er sich jetzt an, immer mehr bedürfe er folgeweise der Vermittlung, immer weiter dehne er seine Kreise aus, alles in sich hineinziehend, und zahlreichere Schriften des Kanons werden zu Produkten des Vermittlungsprozesses. Das Losungswort „Partei", „Tendenz", sei gefunden und rasch dränge die Tendenzkritik vorwärts, bis sie den ganzen Kanon unter diesen neuen Gesichtspunkt gestellt habe. Mit meiner Schrift über die Pastoralbriefe habe der Prozeß der Auflösung des Kanons begonnen, darauf seien die Abhandlungen über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und über den Ursprung des Episkopats gefolgt. Nach diesen habe sich die Untersuchung ernstlicher der Apostelgeschichte zugewandt, welche für eine durch und durch unhistorische Tendenzverherrlichung der Apostel erklärt und zur Grundlage der Kritik der paulinischen Briefe gemacht worden sei. Es sei immer dasselbe monoton wiederkehrende Verfahren, das den einen Brief nach dem andern beseitige. Eine „Hauptidee" des Briefes werde gesucht und gefunden, und diese müsse dann dazu dienen, das Geschehene als blos in der Vorstellung geschehen, den Brief als bloße Verkörperung der Idee darzustellen. So werden sämmtliche kleine Paulinische Briefe in die nachapostolische Zeit verwiesen, als Produkte des Parteikampfes und der Parteiausgleichung dieser Zeit. Dieselbe Tendenzkritik habe endlich auch noch die Evangelien erfaßt und auch ihnen vom johanneischen aus, an welchem Strauß mit seiner mythischen Ansicht eigentlich gescheitert sei, ihren Tendenzcharakter angewiesen.

Dieß wäre also kurz der Verlauf der Sache gewesen, soweit sie meine Schriften betrifft. Dabei muß ich aber wieder fragen, was denn hier von vorn herein so prinzipiell verfehlt ist, daß aus dem falschen Prinzip, je weiter es zur Anwendung kam, nur um so schlimmere Folgen hervorgehen mußten, und das Ganze zuletzt nur einem solchen Endurtheil anheimfallen kann, wie es Hr. Uhlhorn über die Schule fällt? Auflösung des Kanons, Tendenzcharakter, Parteischriften, sind die Schlagworte, in welche er das Hauptgewicht seiner übersichtlichen Darstellung legt, die schon als einfache Relation auch die Stelle der Kritik vertreten soll. Dem Wortlaut nach scheinen es zwar sehr arge Dinge zu sein, deren man sich schuldig gemacht haben soll, faßt man sie aber näher in's Auge, so lösen sich diese Vorwürfe in ein leeres Vorurtheil auf. Auflösung des Kanons nennt es Hr. Uhlhorn, wenn man den neutestamentlichen Kanon nicht als eine fest abgeschlossene Einheit von Schriften betrachtet, in welchen nichts verrückt und verschoben werden darf, kein Buch anders anzusehen ist, als seine Stelle im Kanon und die hergebrachte Meinung von seinem Ursprung verlangt, überhaupt nach den alten Begriffen von Kanonicität und Inspiration alles im Kanon von Anfang bis Ende gleich apostolisch, authentisch und göttlich ist. Dies ist aber ein so veralteter Begriff, daß Hr. Uhlhorn darüber nicht mit der Tübinger Schule, sondern mit jedem Theologen zu streiten hätte, welcher nicht gar zu sehr hinter den Fortschritten der neuern Wissenschaft zurückgeblieben ist. Wer kann darüber auch nur im Zweifel sein, daß man unabhängig von allen dogmatischen Begriffen und Vorurtheilen der alten Theologie voll-

kommen berechtigt ist, die neutestamentlichen Schriften unter den historischen und kritischen Gesichtspunkt zu stellen? Wozu gäbe es eine Kritik des N. Testaments, eine Einleitungswissenschaft, eine auf der neuern Philologie beruhende Exegese und Hermeneutik, wenn der Kanon im Ganzen und Einzelnen nicht rein geschichtlich betrachtet werden dürfte, und wie wäre eine solche Betrachtung möglich, wenn man nicht auch das Recht hätte, die alte dogmatische Einheit des Kanons aufzulösen, ihn auseinanderzulegen, in den lebendigen Fluß der Entwicklung zu bringen, und bei jeder einzelnen Schrift nach ihrem Ursprung, ihrem Verfasser, und nach allem demjenigen zu fragen, wornach ihr ihre bestimmte Stelle in der Entwicklungsgeschichte des Christenthums anzuweisen ist? Hätte erst die Tübinger Schule diese Fragen und Untersuchungen in Gang gebracht, so würde ihr dadurch erst eine Bedeutung gegeben, auf die sie keineswegs Anspruch machen kann, sie hat sich nur auf einen längst gewonnenen Standpunkt gestellt und nur von diesem aus Grundsätze geltend gemacht, welche, wenn sie überhaupt ihre prinzipielle Berechtigung haben, auch in ihrem vollen Umfang zur Anerkennung kommen müssen, und eben auch nur in diesem Sinne kann die Kritik der Schule eine Tendenzkritik genannt werden; es ist auch damit nichts gesagt, was sich nicht im Grunde von selbst versteht. Hat die historische Kritik überhaupt die Aufgabe, bei den Schriften, deren Ursprung und Charakter sie untersuchen soll, alles so genau als möglich zu erforschen, so darf sie nicht blos bei ihrer äußern Erscheinung stehen bleiben, sie muß auch in ihr Inneres einzudringen suchen, sie hat nicht blos nach den Verhältnissen der Zeit überhaupt,

sondern insbesondere auch nach der Stellung des Verfassers zu ihnen zu fragen, nach den Interessen und Motiven, den leitenden Gedanken seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Je größer die geistige Bedeutung eines schriftstellerischen Produkts ist, um so mehr ist anzunehmen, daß ihm eine das Ganze beherrschende Idee zu Grunde liegt, und das tiefere Bewußtsein der Zeit, welcher es angehört, in ihm sich reflektirt. Die historische Kritik würde daher auch bei den neutestamentlichen Schriften die Aufgabe, die sie hat, nicht in ihrem ganzen Umfang erfüllen, wenn sie nicht auch den geistigen Charakter, welchen sie an sich tragen, die Interessen der Zeit, unter deren Einfluß sie entstanden sind, die Richtung, die sie verfolgen, die Grundanschauung, welcher das Einzelne sich unterordnet, genauer zu erforschen sich bestrebte, überhaupt den Versuch machte, so viel möglich in ihr Inneres einzudringen und gleichsam in die schöpferische Conception der Gedanken, aus welcher sie in der Seele ihres Verfassers hervorgegangen sind, hineinzublicken. Auch die Tübinger Schule hat somit, wenn sie von einem Tendenzcharakter neutestamentlicher Schriften sprach, nichts gethan, was nicht in der Aufgabe der Kritik von selbst begriffen ist. Je schwieriger freilich diese kritische Aufgabe ist, um so mehr kommt nicht nur darauf an, wie sie gelöst wird, sondern um so leichter kann es auch geschehen, daß das Richtige verfehlt wird. Dieß kann aber nur in den concreten Fällen, in welchen es geschehen sein soll, nachgewiesen werden, und man hat kein Recht, die Kritik der Schule von vorn herein unter dem Namen einer Tendenzkritik zu verdächtigen, wie wenn sie nur darauf ausginge, den Schriften, die sie kritisch unter-

sucht, Tendenzen der zweideutigsten Art, Motive und Interessen zuzuschreiben, durch welche der Charakter und die Würde dieser Schriften auf eine wissenschaftlich nicht zu rechtfertigende Weise beeinträchtigt würde. Es erhellt hieraus nur, wie wenig mit so allgemein gehaltenen Vorwürfen gesagt ist, daß man mit ihnen die Richtung der Schule nicht angreifen und im Allgemeinen über sie absprechen kann, ohne längst anerkannten wissenschaftlichen Prinzipien zu nahe zu treten.

Den Uebergang von meinen bisher besprochenen Schriften auf die weitern Arbeiten der Schule macht Hr. Uhlhorn a. a. O. S. 302 mit den Worten: das alte Gebäude sei völlig abgebrochen, die kritische Arbeit sei gethan, die historische beginne. Dieß sei zuerst nicht von mir, sondern von den Mitarbeitern und Schülern versucht worden. Da Hr. Uhlhorn dieselben Ausstellungen, die er gegen diese, auf der Grundlage der Schule eine Gesammtdarstellung der ältesten Geschichte des Christenthums gebenden Schriften macht, wie vor allem gegen die Schwegler'sche: das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung (1846), auch als den Hauptmangel meiner, in dieselbe Kategorie gehörenden Schrift über das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte (1853), betrachtet, so muß ich ihm vorerst in seiner Uebersicht über diese weiteren Arbeiten folgen, um aus seiner Kritik derselben die Punkte hervorzuheben, in welchen das Hauptgewicht seiner Bestreitung liegt.

Die Schwegler'sche Darstellung leidet nach Hrn. Uhlhorn's Urtheil an drei Hauptmängeln: 1) Es fehle eine bestimmte Vorstellung von der Person und dem Werke Christi und dessen Bedeutung für die Geschichte des Christen-

thums, deßhalb ein einheitlicher Ausgangspunkt. Losgerissen von der Person Christi habe das Christenthum keinen Anfang. 2) Im Zusammenhange damit stehe der zweite Mangel: das Urchristenthum sei noch gar nicht als Christenthum gedacht, sondern als bloßes Judenthum, während das Christenthum als Paulinismus außerhalb des Urchristenthums und mit ihm in Opposition stehe. 3) In Folge davon fehle es an einer wahren Entwicklung, an ihre Stelle treten vielmehr äußerliche Transaktionen, die zu einem eben so äußerlichen Compromiß führen. Die Entstehung des Christenthums und der christlichen Kirche bleibe daher ein völliges Räthsel, es sei Schwegler die Lösung seiner Aufgabe nicht gelungen, das Wesen des Christenthums darzustellen. Da diese Mängel auch innerhalb der Schule nicht haben verkannt werden können, und am offensten in dem Verhältniß des Apostels Paulus zu Christus hervorgetreten seien, indem nach Schwegler der faktische Stifter des Christenthums als eines prinzipiell Neuen nicht Christus, sondern Paulus gewesen wäre, so greife hier zunächst Planck ein mit dem Nachweis, den er gab, daß eben das, was das Wesen des Paulinismus ausmacht, auch schon im Urchristenthum gelegen, und nicht erst in Paulus, sondern auch schon in Christus hervorgetreten sei. Jene δικαιοσύνη, der Grundgedanke des synoptischen Christus, sei beides zugleich, die alttestamentliche Gesetzesforderung und die neutestamentliche Durchbrechung des alttestamentlichen Bewußtseins, als vollendete Gesetzeserfüllung sei sie die Versenkung des Ichs mit seinem Willen in den göttlichen, nur sei dieses neue Verhältniß in seiner ersten Form noch ganz ein subjektiv prakti-

sches. Zwischen Jesus und Paulus ist daher nur der Unterschied, daß der Paulinismus für das Bewußtsein ausgesprochen hat, was an sich thatsächlich schon im Urchristenthum gesetzt war. Es lebte in Jesu thatsächlich das Bewußtsein einer durch ihn gekommenen Kraft der Erlösung, nur sei es nirgends ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht, daß mit dem, was Jesus verkündigte, eine neue allgemeine Kraft der Versöhnung mit Gott gegeben sei. Diese Unterscheidung einer objektiven und subjektiven Seite in der Entwicklung des Urchristenthums genügt Hrn. Uhlhorn ebenso wenig als das Schwegler'sche Urchristenthum, Christus sei auch so nicht der Einheitspunkt, von welchem beide, Judenchristenthum und Paulinismus, ihren Ausgang genommen haben. Habe der Paulinismus das Bewußtsein davon, was das Judenchristenthum an sich war, ausgesprochen, so sei ihm eben darin das wirkliche ursprüngliche Wesen des Christenthums zugleich untergegangen, sei somit bei Schwegler das Judenchristenthum noch nicht Christenthum, so sei bei Planck der Paulinismus nicht mehr Christenthum. Und doch sind, muß Hrn. Uhlhorn entgegen gehalten werden, beide, Paulinismus und Urchristenthum, ebenso identisch als unterschieden, es ist ja im Paulinismus nur für das Bewußtsein ausgesprochen und zu einem gemeinsamen Bewußtsein geworden, was an sich schon thatsächlich im Urchristenthum enthalten war, und thatsächlich als Bewußtsein Jesu vorausgesetzt wird. Die Frage kann daher nur noch sein, ob das thatsächlich in Jesu lebende Bewußtsein auch als das von ihm auf die erste judenchristliche Gemeinde übergegangene und in ihr thatsächlich vorhandene Bewußtsein gedacht werden darf? Ist nun auch

diese Frage unstreitig zu verneinen, so wird doch dadurch nicht aufgehoben, daß Christus der gemeinsame Ausgangspunkt sowohl für das Judenchristenthum als den Paulinismus war. Hr. Uhlhorn hält sich nur an die eine Seite der Sache, die des Unterschieds, die eine Auffassung erscheint ihm so einseitig als die andere, wie bei Schwegler das wahre Christenthum der Paulinismus sei, so sei es bei Planck das Judenchristenthum; daher sei auch noch ein dritter Weg übrig geblieben, der von Köstlin versuchte, nach welchem weder das eine noch das andere das ursprüngliche Christenthum sein soll, sondern ein drittes. Allein der Gesichtspunkt, aus welchem Köstlin die Geschichte des Urchristenthums auffaßte, betrifft nicht das Verhältniß des Judenchristenthums und des Paulinismus zu Christus, sondern nur das Verhältniß jener beiden zu einander, wobei Köstlin eigentlich nur zu zeigen suchte, so wenig man sich das Urchristenthum als Ebionitismus oder schroffes Judenchristenthum denken dürfe, ebenso wenig dürfe man sich auch von der Bedeutung und Macht des Paulinismus eine zu hohe Vorstellung machen; da ihm der Nerv der gesetzlichen Bestimmtheit gefehlt habe, so sei er zu ideal gewesen, um je das herrschende Christenthum zu sein. Diese Behauptung kommt aber weder mit der einen, noch der andern jener beiden Auffassungen des Urchristenthums in Widerspruch, sie will nur berichtigend und modificirend denen entgegentreten, welche das Verhältniß der beiden Entwicklungsformen des Christenthums, welche in jedem Fall unterschieden werden müssen, sich als einen zu schroffen Gegensatz denken; wenn auch der Paulinismus in seiner reinen ursprünglichen Form, in welcher er uns in den

Hauptbriefen des Apostels erscheint, zu ideal war, um als das gemeinsame Bewußtsein auch nur einer herrschenden Partei praktisch zu werden, so kann er demungeachtet noch bedeutend genug auf die Entwicklung des Christenthums eingewirkt haben, um das Judenchristenthum in seinen Ansprüchen und Tendenzen zu beschränken, und dem sich bildenden katholischen Christenthum gerade diesen bestimmten Charakter zu geben. Es ist daher auch keineswegs, wie Hr. Uhlhorn Planck und Köstlin zum Vorwurf macht, Unfähigkeit, den Paulinismus zu begreifen, wenn man sich die geschichtliche Thatsache, daß der Paulinismus nie in der Weise zum herrschenden Christenthum geworden ist, wie man erwartet und so oft behauptet, aus seiner idealen Natur erklärt, man begreift vielmehr erst den Paulinismus in seinem wahren Wesen, wenn man das Ideelle und Praktische in ihm unterscheidet; läßt sich doch aus den Briefen des Apostels selbst nachweisen, daß er selbst seine Rechtfertigungslehre nicht in ihrer strengsten Form festhielt, wenn er für die praktische Anwendung seiner Lehre auch wieder den Werken zuschrieb, was er dem Judenthum und Judenchristenthum gegenüber prinzipiell nur in den Glauben setzen konnte [1]). Es ist dies eine andere Frage, als diejenige, von welcher Hr. Uhlhorn ausging, sie betrifft nicht den Anfang, sondern den Fortgang des Christenthums, Hr. Uhlhorn verknüpft aber beide durch die sehr einleuchtende Bemerkung, daß, wo kein Anfang ist, auch

---

1) Man vergl. meine Abhandlung über Zweck und Gedankengang des Römerbriefes in den Theolog. Jahrb. 1857. S. 184 f.

kein Fortgang und keine Entwicklung sein könne. Unter den Gesichtspunkt der auf diese Weise näher bestimmten Hauptfrage stellt Hr. Uhlhorn auch noch das gleichfalls zur Tübinger Schule gerechnete Werk Ritschl's: die Entstehung der altkatholischen Kirche (1850). Da es Ritschl hauptsächlich auf die Bestreitung Schwegler's abgesehen hatte und der Schwegler'schen Darstellung sehr entschieden entgegentrat, so betrachtet Hr. Uhlhorn das Ritschl'sche Werk im Gegensatz zu den Mängeln des Schwegler'schen zunächst zwar als einen Fortschritt, bei genauerer Prüfung sieht er aber auch in ihm nur denselben der Schule anhaftenden Grundfehler. Ritschl steht nach Hrn. Uhlhorn's Ansicht darin über Schwegler und Planck, daß er für beide Grundrichtungen der ältesten Zeit die Quelle und eben damit die Einheit und den Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung in Christus selbst suchte. Den Anknüpfungspunkt für beide Richtungen des apostolischen Zeitalters gewann Ritschl dadurch, daß er in Jesus eine doppelte Seite unterschied, seine Lehre und seine Persönlichkeit. In seiner Lehre ist Jesus ganz auf dem alttestamentlichen Standpunkt des Gesetzes stehen geblieben, das Neue aber war, daß die vollendete Gerechtigkeit, welche er als Bedingung des Eintritts in's himmlische Reich gegenüber den Pharisäern forderte, durch ihn selbst thatsächlich dargestellt wurde. Es tritt nicht blos die Lehre, sondern die Person Jesu wieder an die Spitze. Allein Hr. Uhlhorn überzeugt sich alsbald, daß die beiden Richtungen des Paulinismus und des Judenchristenthums in dieser Auffassung an Christus nur angeknüpft und äußerlich zusammengefügt, nicht aber wahrhaft in ihm Eins geworden sind. Der Jesus, der so gelehrt,

könne nicht thatsächlich solchen Einfluß geübt haben, und umgekehrt; die Lehre sei jüdisch, die Person christlich. Daher sei bei Ritschl unzweifelhaft der Paulinismus das eigentliche Christenthum, und nur der Christus der rechte, welcher thatsächlich auf seine Umgebung wirke, thatsächlich an sich selbst die vollendete Gesetzeserfüllung darstelle, nicht der, welcher das mosaische Gesetz erfüllen lehre, das Opferinstitut beibehalten wissen wolle und somit thatsächlich noch Jude sei. In Folge dieses Mangels könne es auch bei Ritschl zu keiner gemeinsamen Entwicklung kommen. Das Motiv der Veränderung, welche der Paulinismus erfahre, finde Ritschl nur in dem Bedürfniß, das paulinische Prinzip in der Gestalt einer allgemeinen Lebensnorm zu entwickeln. Dieß sei aber keine Entwicklung des Paulinismus, vielmehr ein Aufgeben desselben, ein Aufnehmen von Fremdartigem, dem Paulinismus Widerstrebendem, ein Eindringen des Judenchristlichen. Es sei dieß die direkte Umkehrung der Ansichten Schwegler's. Bei Schwegler sei der Ebionitismus das sich Entwickelnde, der Paulinismus wirke nur sollizitirend ein, bei Ritschl entwickle sich umgekehrt der Paulinismus unter Sollicitationen des Judenchristenthums; bei Schwegler bringe der Paulinismus in den Ebionitismus ein, bei Ritschl umgekehrt das Judenchristenthum in den Paulinismus. Bei dem Einen wie bei dem Andern liege das Scheitern des Strebens, eine Entwicklung zu gewinnen, an dem Fehlen eines einheitlichen Anfanges. Dasselbe Urtheil ergeht schließlich auch noch über mich selbst und meine noch zuletzt besprochene Schrift: das Christenthum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte. Auch bei mir trete das Christenthum in der That

erst bei Paulus auf, auch bei mir fehle es an einem Zusammenhang der Entwicklung, zwischen Jesus und den Aposteln liege in meiner Darstellung nur eine tiefe Kluft. Sei Christus wirklich der gewesen, als welchen ich ihn darstelle, habe er so gelehrt, so das specifisch christliche Prinzip ausgesprochen, dann können seine unmittelbaren Schüler nicht die starren Judaisten gewesen sein, die ich vorführe, und umgekehrt haben die Urapostel so durchaus judaistisch gedacht und gewirkt, so könne Christus nicht derartig gewirkt und gelehrt haben. Das Eine schließe das Andere mit Nothwendigkeit aus, und wenn ich darin etwas voraus haben möge, daß ich doch überhaupt auf Christus und sein Werk eingehe, für meine fernere Darstellung bleibe das ohne Einfluß, weil zwischen dem Leben und Wirken Christi und dem seiner Jünder keine Verbindung bestehe. Mit Einem Worte: meine Darstellung stimme nach ihren Grundzügen durchaus mit der Schwegler's überein, nicht einmal ein solcher Fortschritt über diesen hinaus, wie bei Planck, Köstlin, Ritschl, finde sich bei mir.

Soweit mußte ich Hrn. Uhlhorn und seiner kritischen Uebersicht in ihrem Zusammenhang folgen, um die Punkte, welche er als die wesentlichen Mängel meiner Auffassung des Urchristenthums bezeichnet, sich klar und bestimmt herausstellen zu lassen. Ist demnach wirklich das Urchristenthum in meiner Auffassung und Darstellung sosehr ohne Anfang und allen Zusammenhang der Entwicklung, wie Hr. Uhlhorn behauptet, ist der Christus, welchen ich an die Spitze stelle, so einseitig gedacht, daß es völlig unbegreiflich bleibt, wie die beiden Richtungen, in welchen das Urchristenthum sich

geschichtlich entwickelt hat, aus ihm hervorgehen konnten? Dieß ist die Frage, um welche es sich handelt, wie sie aber auch beantwortet werden mag, mag ihre Beantwortung noch so unvollständig und ungenügend zu sein scheinen, so schließt sich daran unmittelbar die weitere Frage an, ob die Vorstellung, welche Hr. Uhlhorn von der Entstehung und ältesten Geschichte des Christenthums zu geben weiß, sosehr den Vorzug verdient, daß durch sie alle Schwierigkeiten und Mängel, die er an der meinigen ausstellt, als völlig gehoben betrachtet werden können. Was er in jedem Fall zu wenig beachtet hat, ist, daß man es hier mit einer geschichtlichen Frage zu thun hat, die ihrer Natur nach, nach der ganzen Beschaffenheit der Quellen, an die man gewiesen ist, es nicht möglich macht, alles, so wie man wünscht, in's Reine zu bringen. Hr. Uhlhorn aber spricht immer nur so davon, wie wenn das nach seiner Ansicht Mangelhafte und Unbefriedigende einzig auf die Rechnung derer käme, welche die Sache rein geschichtlich betrachten wollen, ohne zu bedenken, durch welche Schwierigkeiten die Untersuchung erst hindurchgehen muß, um auch nur auf einen festen Punkt zu kommen, wie so oft nur Vermuthung und Kombination an die Stelle des Beweises treten muß, und die letzte Entscheidung nur auf dem Grunde der allgemeinen Anschauung, von welcher man ausgeht, gegeben werden kann. Das aber verlangt Hr. Uhlhorn mit Recht, daß wie man sich auch den Anfang des Christenthums und die Person Jesu denken mag, die Vorstellung in jedem Fall eine wohl motivirte und in sich zusammenhängende sein muß. Ist denn aber die in Frage stehende Ansicht nicht eine solche? Ich kann mich hier na-

türlich nur an meine eigene Darstellung halten, aus diesem Grunde aber muß ich es für unberechtigt erklären, daß Hr. Uhlhorn sie ganz auf die gleiche Linie mit der Schwegler'schen gesetzt hat. Ich habe die beiden Elemente, welche ich als die die Person Christi konstituirenden Faktoren betrachte, deutlich genug unterschieden, und hätte daher auch erwarten dürfen, daß Hr. Uhlhorn genauere Rücksicht darauf nehmen würde. Alles, was zum ächt sittlichen Inhalt der Lehre Jesu gehört, wie es in der Bergrede, in den Parabeln und übrigen Lehrvorträgen Jesu enthalten ist, seine Lehre vom Reich Gottes, den Bedingungen seiner Theilnahme, um den Menschen in ein ächt sittliches Verhältniß zu Gott zu setzen, macht das eigentliche Wesen des Christenthums aus, seinen substanziellen Mittelpunkt, es ist dieß sein über alles Einzelne übergreifendes Prinzip, das allgemein Menschliche, wahrhaft Göttliche in ihm, das Universelle, Ewige, Absolute seines Inhalts, das, was dem Christenthum und ebendamit der Person Jesu, ihm, als demjenigen, in welchem zuerst diese freie, von allem Unreinen geläuterte, jeder falschen Vermittlung sich entschlagende Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zum lebendigen Bewußtsein gekommen ist und seinen reinsten und unmittelbarsten Ausdruck erhalten hat, seine höchste absolute Bedeutung gibt. Was das Christenthum allen andern Religionen gegenüber zur absoluten Religion erhebt, ist in letzter Beziehung nichts anderes, als der rein sittliche Charakter seiner Thatsachen, Lehren und Forderungen. Denken wir uns alles dieß als den wesentlichen Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu, so ist es der eine der beiden seine Person konstituirenden Faktoren, was aber

zunächst sein Bewußtsein ist, soll auch das Bewußtsein der Menschheit werden, es ist nur der Inhalt, der auch eine ihm entsprechende Form haben muß, um auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung in das Bewußtsein der Menschheit einzugehen. Diese Form ist der jüdische Messiasbegriff. In ihm allein hatte das Christenthum seinen geschichtlichen Anknüpfungspunkt, die Vermittlung, die es haben mußte zwischen der das Bewußtsein Jesu erfüllenden Idee, und der an ihn glaubenden Welt, die Grundlage, auf welcher allein eine zur Kirche sich erweiternde religiöse Gemeinschaft entstehen konnte. Wer hätte an ihn geglaubt, wenn sich nicht um ihn als den Messias ein Kreis gläubiger Anhänger gesammelt hätte? Mit diesem Begriff trat aber sodann der ideelle geistige Inhalt in die endlichen Formen des nationalen Daseins ein, dem Universellen der Idee hängte sich der Partikularismus des Judenthums an. Man kann sich daher keine klare und anschauliche Vorstellung von der Person Jesu, wie sie uns in der evangelischen Geschichte erscheint, machen, wenn man nicht diese beiden Seiten seiner Persönlichkeit unterscheidet und sie so zu sagen aus dem Gesichtspunkt einer Antinomie, eines sich entwickelnden Prozesses betrachtet, in welchem die beiden Faktoren seines Selbstbewußtseins so mit einander begriffen sind, daß, je nachdem sie betrachtet werden, bald der eine, bald der andere der überwiegende und übergreifende ist. In diesem Sinn gibt es für die tiefere Auffassung der evangelischen Geschichte nichts wichtigeres, als die Frage, wie wir uns die Genesis seines messianischen Bewußtseins zu denken haben, wie die beiden ebenso wesentlich verschiedenen als nothwendig zusammengehörenden Ele-

mente, das Universelle, allgemein Menschliche, göttlich Erhabene, das seiner Person ihre absolute Bedeutung gibt, auf der einen und das Beschränkende und Beengende der nationalen Messiasidee, in die er eingehen mußte, auf der andern Seite, sich zur Einheit seines Selbstbewußtseins zusammenschlossen und in dieser Einheit das bewegende Prinzip seines öffentlichen Lebens wurden. Wüßten wir daher nur genauer, in welchem Sinne er sich als den υἱὸς ἀνθρώπου bezeichnete, welche Bedeutung die Momente haben, welche die evangelische Geschichte selbst als epochemachende Wendepunkte seiner messianischen Erscheinung betrachtet, wie namentlich das Bekenntniß des Petrus mit dem es so nachdrücklich bekräftigenden Ausspruch, die Scene der Verklärung und die des Einzuges in Jerusalem, mit welcher er eine so große Concession an das nationale Messiasbewußtsein zu machen scheint, könnten wir auf diese und andere Fragen eine bestimmtere Antwort geben, so wäre dieß freilich der sicherste historische Haltpunkt, wenn es aber auch nur soweit geschieht, als es nach der Beschaffenheit der vorhandenen Quellen möglich ist, so kann man nicht behaupten, daß die rein geschichtliche Betrachtung eine von vorn herein unberechtigte und verfehlte sei, daß sie ihre Aufgabe völlig ungelöst lasse, in ihrer Vorstellung von der Person Christi das Christenthum zu einem anfangslosen Anfang mache, oder sie so einseitig auffasse, daß man nicht begreife, wie so verschiedene Richtungen aus ihm haben hervorgehen können. Sobald nur feststeht, daß in seiner Person, wie sie uns in der evangelischen Geschichte erscheint, jene zwei Seiten zu unterscheiden sind, welche sich wie Inhalt und Form, Idee und Wirklichkeit, allgemein Menschliches und jüdisch

Nationales, göttlich Erhabenes und menschlich Beschränktes, zu einander verhalten, kann auch kein Zweifel darüber sein, daß derselbe Gegensatz der beiden Elemente, welche wir uns in unserer Anschauung von der Person Jesu zur persönlichen Einheit seines Selbstbewußtseins verknüpft denken müssen, auch das bewegende Prinzip für die an ihn sich anschließende geschichtliche Entwicklung ist. Sie stellt sich von selbst unter den Gesichtspunkt einer Reihe von Erscheinungen, in welchen die ursprüngliche Einheit sich auflöst und in die ganze Weite des Unterschieds der beiden zusammengehörenden, aber wesentlich verschiedenen Momente auseinandergeht. Dieß ist so klar, daß man sich nur wundern muß, wie Hr. Uhlhorn die gegebenen Darstellungen so schief auffassen konnte.

Er macht mir den Vorwurf, man begreife nach meiner Vorstellung von der Person Christi nicht, weder wie die Apostel so judaistisch haben sein können, noch wie es Jesus selbst so wenig gewesen sei. Warum soll es denn aber so undenkbar sein, daß, wenn doch beides auf gleiche Weise zur Persönlichkeit Jesu gehörte, das Universelle und allgemein Menschliche auf der einen und das national Beschränkte auf der andern Seite, bei den Einen das Eine, und bei den Andern das Andere das ihre Anschauung und Richtung vorzugsweise Bestimmende war? Und was war natürlicher, als daß seine ersten Jünger sich an die Seite seines Wesens hielten, auf welcher er selbst als der nationale Messias erschien und in das populäre Messiasbewußtsein eingegangen war? Wie aber in ihm selbst das Eine der beiden Elemente nicht ohne das andere war, so kann auch in denen, in welchen das jüdisch Nationale das Vorherrschende war, das christlich

universelle Prinzip nicht völlig unwirksam gewesen sein. Wenn sie in ihm, auch als dem Gestorbenen und von seinem Volke Verworfenen, an den erschienenen Messias glaubten, so war dadurch schon eine Krisis in ihr jüdisches Bewußtsein gekommen, die zu einem immer größeren Riß werden konnte. So langsam und zäh dieß auch geschehen mochte, die Möglichkeit wenigstens und das Prinzip einer weiteren Entwicklung war schon da, weßwegen auch nicht die geringste Ursache vorhanden ist, sich darüber zu wundern, daß das Judenchristenthum, so fest es auch anfangs noch an der Beschneidung hing, sie gleichwohl fallen ließ, in Folge der Berührung, in welche es mit der ihm schon zur Seite stehenden freieren Richtung kam. Daß es aber nicht blos ein judaistisches, sondern auch ein paulinisches Christenthum gab, findet Hr. Uhlhorn nach meiner Auffassung noch weit unbegreiflicher. Daher der wiederholte Vorwurf, ich mache Paulus zu Christus, denn das eigentlich Charakteristische des Paulinismus, der Universalismus, sei mir ja auch die Grundidee des Christenthums überhaupt, die freie, über alles Aeußere, Zufällige, Partikuläre erhabene Sittlichkeit, solch' Christenthum aber finde sich bei den Uraposteln, finde sich in der Gemeinde vor Paulus nicht. A. a. O. S. 329. vgl. S. 298. Bei dieser muß es ja aber sich nicht finden, wenn es sich nur bei Christus findet. Eben aus dem Grunde, weil ich das Wesen des Christenthums in seinen rein sittlichen Charakter setze, ist mir der wahre geschichtliche Christus nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Christus, der universelle, allgemein menschliche, und ich rechne es nur zu den allgemeinen Bedingungen, unter welchen überhaupt ein neues

Prinzip zum Gesammtbewußtsein der Menschheit werden kann, daß er nur durch die vermittelnde Form des nationalen Glaubens an einen Messias für den von ihm zuerst ausgesprochenen Inhalt seines Bewußtseins einen festen geschichtlichen Boden gewinnen konnte. Der paulinische Universalismus enthält daher nichts, was nicht auch schon ursprünglich als ein wesentliches Moment des Selbstbewußtseins Jesu gedacht werden muß und an sich schon in der rein sittlichen Tendenz seiner Lehre liegt. Man könnte daher nur noch fragen, warum dieser christliche, auf dem rein sittlichen Charakter des Christenthums beruhende Universalismus nicht auch schon von Jesus selbst mit demselben direkten Gegensatz zum jüdischen Partikularismus ausgesprochen worden ist, wie von dem Apostel Paulus? Wie wäre aber dieß möglich gewesen, ohne daß diejenigen zurückgestoßen wurden, die vor allem gewonnen werden mußten, um überhaupt erst einen Boden für das aus seinem Keim sich entwickelnde Christenthum zu haben? Er konnte dieß der Entwicklung des Geistes seiner Lehre überlassen, und wie er selbst Matth. 9, 16. 17 in bildlicher Rede es ausspricht, darauf vertrauen, daß, wenn nur einmal ein neues lebenskräftiges Prinzip thatsächlich vorhanden ist, es von selbst die alte unbrauchbar gewordene Form durchbrechen und sich eine neue seinem Inhalt entsprechende schaffen werde. Auf dieselbe Weise verhält es sich ja auch mit der Beschneidung. Auch darüber hat er selbst sich nie erklärt, so wenig auch ihre Beibehaltung und die fortdauernde Anerkennung ihrer Nothwendigkeit sich mit dem sittlichen Geiste seiner Lehre vertrug. Es traten erst in der Folge die Verhältnisse ein, welche der Frage eine praktische Bedeutung

gaben, durch die sie sich selbst erledigte. Sosehr es daher auch überraschen mag, wie es in dem Apostel Paulus mit einem Male zu einem so entschiedenen und energischen Bruch mit Gesetz und Judenthum kommen konnte, es trat dadurch nur dasselbe Prinzip hervor, ohne welches das Selbstbewußtsein Jesu von Anfang an nicht die hohe Bedeutung gehabt haben könnte, die wir ihm beilegen müssen. Je größer bei den ersten Jüngern das Uebergewicht noch auf der Seite des Judenthums war, um so mehr lag es in der Natur der Sache, daß auch der andere der beiden Faktoren zu seinem Rechte kam, und mit der Energie, welche von selbst in einem solchen Gegensatz liegt, sich geltend machte. So stehen demnach Judenchristenthum und Paulinismus mit dem gleichen Anspruch an das Urchristenthum einander gegenüber, und dieser Gegensatz kann so wenig befremden, daß wir vielmehr gerade dann, wenn es anders wäre, die naturgemäße Entwicklung vermissen müßten. Hr. Uhlhorn richtet nun aber seinen Angriff auf meine Auffassung des Urchristenthums noch besonders darauf, daß es nach ihr auch zwischen den beiden aus dem Urchristenthum hervorgegangenen Grundrichtungen, dem Judenchristenthum und dem Paulinismus, an einer innerlich zusammenhängenden Entwicklung fehle, es sei nur von Transaktionen die Rede, die zuletzt zu einem Compromiß führen, in welchem zwei sich fort und fort äußerlich bleibende Richtungen sich äußerlich zusammenschließen. Diese Einwendung ist schon dadurch widerlegt, daß die Voraussetzung, von welcher Hr. Uhlhorn ausgeht, eine irrige ist, sofern er diesen Mangel an innerer Entwicklung als natürliche Folge davon betrachtet, daß es

meiner Auffassung überhaupt an einem einheitlichen Anfangspunkt für jene Richtungen in der Person Jesu fehle. Indeß ist es doch der Mühe werth, auch diesen Punkt noch etwas genauer zu beleuchten, und für diesen Zweck vor allem zu fragen, worin die beiden Richtungen, um zur Einheit zu werden, sich erst näher kommen mußten, damit man sich den Gegensatz, welcher einer Vermittlung bedarf, nicht größer denke, als er wirklich ist. In dieser Beziehung hat Ritschl schon in der ersten Ausgabe seines Werkes über die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 53 f. sehr treffend auf die neutrale Basis, welche dem Paulinismus mit dem Judenchristenthum gemeinsam sei, aufmerksam gemacht und dahin neben dem alttestamentlichen Gottesbegriff die Idee von dem Gegensatz der beiden Welten und der Anknüpfung desselben an den Gegensatz des Teufels und Christi und die Aussprüche des Apostels über die Parusie und die letzten Dinge gerechnet. Es läßt sich aber dieser Frage noch eine weitere Ausdehnung geben. Der Judaismus greift noch tiefer in das paulinische Christenthum ein. Die Lehre des Apostels vom Gesetz ist der entschiedenste Bruch mit dem Judenthum, was er aber an die Stelle des aufgehobenen Gesetzes setzt, ist auch wieder eine aus der Religionsanschauung des Judenthums genommene Idee. Vergibt Gott die Sünden der Menschen nur unter der Voraussetzung des im Tode Jesu dargebrachten genugthuenden und stellvertretenden Opfers, so macht auch so wieder das Gesetz sein Recht geltend, und so überschwänglich die freie Gnade Gottes ist, sie hat ihre Schranke an einer Gerechtigkeit, deren Begriff ganz auf dem alttestamentlichen Gottesbewußtsein beruht. Dieselbe Auffassung des Todes Jesu findet sich

daher unabhängig von der paulinischen Lehre auch in solchen Schriften, welche auf ihrem judenchristlichen Standpunkt keineswegs die paulinische Ansicht vom Gesetz theilten, wie selbst in der Apokalypse, in ihrer Vorstellung von der erlösenden und reinigenden Kraft des Blutes Christi, 1, 5. 5, 9. Wenn nun aber ferner auch der Apostel Paulus den Werth der Werke neben dem Glauben nicht verkannte, und die Judenchristen bald genug die Beschneidung fallen ließen, worin besteht denn noch der prinzipielle Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus? Er kann nur in den Universalismus des Einen und den Partikularismus des Andern gesetzt werden. Dieser Gegensatz greift aber so tief ein, daß sich nirgends so deutlich wie hier die alles schärferen Eindringens ermangelnde Oberflächlichkeit zeigt, mit welcher Hr. Uhlhorn in dieser Sache verfährt, wenn er meint, die Tübinger Schule habe in ihrer Auffassung des Urchristenthums statt einer innern Entwicklung nichts anderes aufzuweisen gewußt, als zwei fort und fort sich äußerlich bleibende Richtungen. In jenem Gegensatz lag der eigentliche Knoten der Entwicklung. Wie hätte eine wahrhaft christliche Kirche in's Dasein treten können, wenn nicht die Macht des jüdischen Partikularismus gebrochen und alle Ansprüche und Vorurtheile, auf die er sich stützte, in ihrem tiefsten Grunde widerlegt worden wären? Nicht blos darauf kam es an, daß die beiden neben einander bestehenden Richtungen und Parteien einander näher kamen und in einer sie vereinigenden Gemeinschaft sich gegenseitig vertrugen; wäre jener Partikularismus nicht auch innerlich überwunden, die traditionelle Meinung, wie sie auch noch die Grundanschauung der Apo-

kalypse ist, daß die Juden allein das auserwählte Volk und die Heiden im Grunde nur dazu da seien, um in ihrem von Natur gottfeindlichen Sinne vom Zorn Gottes gerichtet und vernichtet zu werden, in ihrer innern Nichtigkeit dargelegt und durch die ebenso einfachen als unwidersprechlich wahren Sätze, in welchen das eigentliche Wesen des Paulinismus besteht, daß vor Gott kein Ansehen der Person gelte, Gott nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott sei, beide, Juden und Heiden, gleich sündhaft und auf gleiche Weise der göttlichen Gnade bedürftig seien, dem Christenthum die sittliche Grundlage, auf welcher es von Anfang an stand, auf immer sichergestellt worden [1]), so wäre es fort und fort nur Judenchristenthum, ein äußerlich erweitertes Judenthum geblieben, und der Apostel, welcher es zuerst wagte, dem Partikularismus des Judenthums in's Angesicht zu widersprechen und ihm jede Wurzel seiner Berechtigung abzuschneiden, hätte auch ferner, statt als wahrer und ebenbürtiger Apostel anerkannt zu werden, nur für einen Irrlehrer und Apostaten gelten müssen. Erst nachdem das Christenthum diesen tiefsten und schärfsten Gegensatz in sich überwunden hatte, konnte es in die Bahn seiner Entwicklung eintreten, in welcher es auf gemeinsamer Grundlage gleichmäßig fortschreitend alles Extreme nach beiden Seiten so viel möglich von sich fern zu halten suchte. Daß dabei auch die paulinische Rechtfertigungslehre zurücktrat, und in der weiteren Entwicklung des Christenthums zur katholischen Kirche Glaube und Werke ebenso Hand in Hand mit einander gingen, wie jetzt auch Petrus und Paulus

---

1) Man vgl. die oben S. 25 genannte Abhandlung S. 60 f.

als gleichberechtigte Apostel brüderlich einander zur Seite standen, ist kein Aufgeben des Paulinismus, kein Aufnehmen von Fremdartigem, dem Paulinismus Widersprechendem, wie Hr. Uhlhorn meint a. a. O. S. 326, es ist dieß nur der natürliche Gang der Entwicklung. Ritschl hat ganz Recht, wenn er von einer Entwicklung des Paulinismus zu einer allgemeinen Lebensnorm spricht. Die Schärfe seiner Rechtfertigungslehre kehrt der Paulinismus nur dann hervor, wenn er mit dem Judenchristenthum um den Boden seiner Existenz und seine prinzipielle Berechtigung kämpfen muß, und nur der Energie, mit welcher der Apostel Paulus diesen Kampf führte, hat es der Paulinismus zu verdanken, daß er überhaupt gegen das noch so übermächtige Judenchristenthum sich behaupten und seinem Apostel die Anerkennung derselben apostolischen Autorität erringen konnte, in deren Besitz der Vertreter des Judenchristenthums schon war. Sobald aber dieses Ziel errungen und dem Paulinismus das Recht seiner Existenz dem Judenchristenthum gegenüber festgestellt war, konnte auch er, wie dieß ja schon der Apostel Paulus selbst gethan hat, den Werken ihre Berechtigung neben dem Glauben zugestehen. Der Fehler war nur, daß der Paulinismus nicht auf's Neue mit derselben Schärfe seiner Rechtfertigungstheorie hervortrat, sobald das Judenchristenthum in irgend einer Form auf's Neue einzudringen im Begriff war, wie dieß unstreitig schon in der nachapostolischen Zeit geschah, als die Kirche der um sich greifenden Häresen nur dadurch sich erwehren zu können schien, daß sie sich um so fester an einen hierarchisch sich gestaltenden Episcopat anschloß, welcher auch nur eine neue Form des theo-

kratischen Judenthums war, und indem er sich auf den Begriff der Succession gründete, ebendamit eine alle Gegensätze äußerlich ausgleichende und neutralisirende Tradition zum eigentlichen Lebensprinzip der Kirche erhob.

Hätte die Tübinger Schule nichts Anderes gethan, als daß sie diese ältesten Gegensätze und Parteiverhältnisse in ihrem tiefern Zusammenhang nachwies und auseinandersetzte, so hätte sie schon aus diesem Grunde eine gerechtere und billigere Beurtheilung verdient, als ihr bisher zu Theil geworden ist. Sie hat nur nachgewiesen, was, sobald es einmal nachgewiesen ist, jeder, der gesunde Sinne hat und sie gebrauchen will, als thatsächlich vorhanden anerkennen muß. Wer aber freilich auch jetzt noch im Stande ist, die Briefe des Apostels an die Galater, Korinthier, Römer der Reihe nach zu lesen, ohne den großartigen, in verschiedenen Wendungen sich hindurchziehenden Gegensatz und ernsten Kampf auch nur in seinen sprechendsten Zügen vor sich zu sehen und sich bei dem Römerbrief noch immer mit der hergebrachten, in der That dem ganzen Inhalt des Briefs widerstreitenden Meinung begnügen kann, er sei nicht an Judenchristen, sondern an Heidenchristen geschrieben [1]), um diesen ein Com-

1) Daran hält man noch immer fest, bis endlich auch diese Meinung so gewiß wie die von einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus ihrem Schicksal erliegen wird. Hilgenfeld, das Urchristenthum, 1855, S. 61 glaubt auch hier vermitteln zu müssen. Die römischen Christen seien der Mehrzahl nach Heidenchristen gewesen, unter welchen gleichwohl eine judenchristliche Gesinnung verbreitet war. So wäre also doch das Judenchristliche die eigentliche Substanz der Gemeinde

pendium paulinischer Dogmatik zu geben, einem solchen kann man nur rathen, auch ferner getrost bei seiner starren, un-

---

gewesen! Namentlich wegen Röm. 1, 5. 6, 13., aber auch wegen 15, 15 f. will Hilgenfeld nicht glauben, daß die römischen Christen größtentheils Juden von Geburt gewesen seien, auch 11, 13. 28. 30. sei zu vergleichen. Diese letztern Stellen beweisen gerade das Gegentheil (vgl. meinen Paulus S. 376), unter den erstern kann nur 1, 5 in Betracht kommen, wo man noch immer daran Anstoß nimmt, daß der Apostel die römischen Christen, auch wenn sie größtentheils geborne Juden waren, als ὄντας ἐν Ῥώμῃ, als Römer, als eine aus Juden und Heiden bestehende christliche Gemeinde, zu der Gesammtheit der Völker gerechnet haben soll, für die er als Heidenapostel berufen war. Wie wenn er nicht schon hier gleich im Eingang in den πάντα τὰ ἔθνη den universellen Standpunkt im Auge gehabt hätte, auf welchen er seine noch am Partikularismus des Judenthums hängende Leser erheben wollte! In der Gesammtheit der zum Evangelium berufenen Völker, zu welchen auch sie gehören, sollen sie sich nicht als Juden, sondern als Christen betrachten lernen. Aber freilich diese ἔθνη sollen ja nur Heiden sein? Die Erklärer, die um dieser ἔθνη willen schlechthin meinen, der Apostel könne nur an Heidenchristen geschrieben haben, bedenken nicht, daß sie ebendamit denselben Partikularismus, welchen der Apostel in seinem ganzen Briefe bestreitet, ihm selbst wieder unterschieben. Es ist ja auch dieß ein Stück des jüdischen Partikularismus, daß die Juden in allen andern Völkern nur ἔθνη in ihrem Sinne sahen und sich selbst für etwas ganz Anderes, weit Vorzüglicheres, das von Hause aus erwählte Volk hielten. Für den Apostel, in dessen christlicher Anschauung es keinen Ἰουδαῖος und Ἕλλην mehr gab (Gal. 3, 28), hatte ebendamit auch das Wort ἔθνη seine spezifisch jüdische Bedeutung verloren. In dem Nachdruck, mit welchem er 1, 5 von πάντα τὰ ἔθνη spricht und auch seine Leser unter sie subsumirt, ist somit nur die Grundidee seines Briefs

lebendigen Geschichtsanschauung zu bleiben und in der glücklichen Illusion zu leben, daß er allein wisse, was geschichtliche Entwicklung ist.

Man kann die beiden Standpunkte, die hier einander gegenüberstehen, am einfachsten als den Unterschied der katholischen und protestantischen Geschichtsanschauung bezeichnen. Was Hr. Uhlhorn an Ritschl rühmt, er habe, indem er den Kanon verwarf, daß das je Frühere das Niedere, das je Spätere das Höhere sein müsse, eigentlich den Bann durchbrochen, in dem die Tübinger Geschichtsauffassung gefangen sei, nur gerathe er sofort doch wieder in diesen Bann hinein, indem es nun doch wieder Mängel im Paulinismus, Mängel zuletzt in Christo selbst seien, mit denen er allein zu einer Entwicklung komme; nur dadurch sei der Bann völlig zu brechen und zu einer wahren Entwicklung zu kommen, daß umgekehrt Christus selbst als das Höchste, als das Wunder geschaut werde, nur der Wunderanfang sei hier ein wirklicher Anfang, von dem aus eine wirkliche Entwicklung möglich sei (a. a. O. S. 327), enthält in der That das Programm einer ächt katholischen Geschichtsanschauung. Der Katholicismus kann nicht ohne Wunder sein, er lebt in der Anschauung des Wunders. So steht auch Hr. Uhlhorn hier vor

---

voraus schon angedeutet. Daß der Apostel sonst, auch wenn er von seinem Apostelberuf spricht, ἔθνη in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht, ist keine Einwendung. Wozu sollte er aber, wenn er an Heiden schrieb, sagen, daß auch sie zu den ἔθνη gehören? Es ist somit eine bloße petitio principii, wenn man die ἔθνη für den positivsten Beweis dafür hält, daß der Apostel seinen Brief an Heidenchristen geschrieben habe.

dem Wunder, als dem absoluten Anfang der Geschichte des Christenthums. Bei dem Wunder hört alles Erklären und Begreifen auf, und wo der Anfang nicht erklärt und begriffen ist, ist auch kein aus dem Anfang sich entwickelnder Fortgang, überhaupt keine Entwicklung und kein geschichtlicher Zusammenhang möglich. Die ganze Geschichte ist nur die Fortsetzung des als Anfang gesetzten Wunders, es wiederholt sich in ihr nur, was schon von Anfang an war. Daher stimmt Hr. Uhlhorn auch dem ächt katholischen Kanon bei, daß im Verlauf nichts zum Vorschein kommen kann, was nicht zuvor schon vorhanden war, das Frühere kann nichts anderes gewesen sein als das Spätere, dieses nicht das Höhere, jenes nicht das Niedere, man muß von den Aposteln zurück auf Christus und von Christus auf die Apostel in der Weise schließen können, daß was von dem einen Subjekt des Schlusses gilt, auch von dem andern gelten muß, es kann daher zwischen dem Paulinismus und dem Judenchristenthum kein solcher Gegensatz sein, wie die Tübinger Schule annimmt, weil sonst derselbe Gegensatz auch schon in Christus vorausgesetzt werden müßte, es ist somit überhaupt zwischen Paulinismus und Judenchristenthum kein wesentlicher Unterschied, kein Gegensatz, welcher erst durch die weitere Entwicklung ausgeglichen werden müßte, somit überhaupt keine Entwicklung, durch welche in der Folge erst etwas zum geschichtlichen Dasein gelangte, was zuvor noch nicht existirte. Es ist dieß nichts anderes als die ächt katholische, auf dem Traditionsdogma beruhende Geschichtsanschauung. Nach dieser kann ja in dem ganzen Verlauf der Geschichte nichts zum Gesammtbewußtsein der Kirche werden und für wesentlich

christlich gelten, was nicht schon von Anfang an dieselbe Bedeutung hatte, und zwar nicht blos, sofern zwischen Prinzip und Entwicklung unterschieden wird, sondern der Anfang hatte auch schon das volle Bewußtsein des Fortgangs in sich; es ist ja alles, was zum Wesen des Katholicismus gehört, unmittelbare Anordnung und Einsetzung Christi, das von ihm Gewollte und Anbefohlene, apostolische Tradition, urchristliche Lehre und Praxis, die Bischöfe aller Zeiten haben nicht anders gelehrt als die Apostel, und die Apostel nicht anders als Christus. Diesen Bann hat der Protestantismus durchbrochen, er vermochte ihn aber nicht sogleich in seinem ganzen Umfang zu durchbrechen, auch die protestantische Geschichtsanschauung mußte sich erst allmählig entwickeln, je mehr dieß geschah, um so mehr trat ihr Gegensatz zur katholischen hervor. Es ist daher ganz in der Ordnung, daß, sobald voller Ernst damit gemacht wird, das Urchristenthum aus dem Gesichtspunkt der protestantischen Geschichtsanschauung aufzufassen, diese Auffassung nicht bestritten werden kann, ohne daß alsbald auch die ächt katholischen Prinzipien zum Vorschein kommen, der absolute Wunderanfang und der Kanon einer jede wahre und wirkliche Entwicklung negirenden Tradition. Wenn aber Hr. Uhlhorn meint, die Räthsel und Widersprüche, die er bei meiner Geschichtsauffassung in so reichem Maaße finden will, durch die seinige so leicht und einfach zu lösen, so beantworte er auch nur eine einzige Frage von so unendlich vielen andern. Er hält mir unter Anderem auch entgegen, ich wisse nicht zu motiviren, wie das Judenchristenthum plötzlich die Beschneidung und damit sich selbst im Prinzip aufgegeben habe.

Das Letztere habe ich nicht behauptet, da ich wohl weiß, sowohl aus der Apokalypse als aus den pseudoclementinischen Homilien, daß das Judenchristenthum die Beschneidung aufgeben und doch seinen Partikularismus nur in anderer Form festhalten konnte. Die Frage ist nur, wie es an die Stelle der Beschneidung die Taufe setzen konnte. Findet Hr. Uhlhorn dieß bei meiner Ansicht so unbegreiflich, so wünschte ich dagegen nur zu wissen, wie er auf seinem Standpunkt es erklären kann, daß derselbe Christus, welcher Matth. 5, 19. auch nicht eines der geringsten Gebote des Gesetzes, somit noch weit weniger ein so wichtiges, wie das der Beschneidung, aufgehoben wissen will, gleichwohl Matth. 28, 19. nicht die Beschneidung, sondern nur die Taufe zur Bedingung der Aufnahme in die messianische Gemeinschaft macht? Er mag die Beantwortung dieser Frage nach der einen oder andern Seite hin versuchen, er kann es nicht thun, ohne derselben kritischen Geschichtsauffassung, die er an mir tadelt, ein Zugeständniß zu machen, dessen Consequenz ihn sogleich viel weiter führt, als in seinem Sinn sein kann.

Endlich glaubt Hr. Uhlhorn den augenscheinlichsten Beweis für seine Behauptung, daß die Tübinger Schule ihren Lauf vollendet habe, darin zu sehen, daß sie sich bereits in einem Zersetzungsprozeß befinde, in welchem die Elemente rechts und links von einander sich scheiden. Während auf der einen Seite Ritschl, obwohl von den Anschauungen der Tübinger Schule ausgehend, diese immer tiefer überwunden habe, die wirklichen Ergebnisse derselben hinüberleitend in die ältere Ansicht, seien auf der andern Seite Hilgenfeld und Volkmar mehr oder weniger ebenfalls

über mich hinausgegangen und haben Consequenzen gezogen, die ich wohl nicht geahnt habe, die ich jetzt entschieden verwerfe, in Ansehung welcher aber nicht zu läugnen sei, daß in ihnen nur meine Ansichten consequent durchgeführt seien. Von mir zu Hilgenfeld und von da zu Volkmar sei eine consequent durchgeführte gerade Linie. Habe ich mit der Tendenzkritik noch nicht völligen Ernst gemacht, indem ich mich damit begnügte, im Allgemeinen die Tendenz des vierten Evangeliums zu bestimmen, ohne die dogmengeschichtliche Stellung desselben genauer zu bezeichnen, so habe Hilgenfeld das für das Evangelium Johannis gethan, Volkmar, Hilgenfeld's Ansicht vom vierten Evangelio aufnehmend, dasselbe für die drei andern geleistet. Sei daraus ein Zerrbild geworden, so sei das der sichere Beweis, daß die Grundzüge derselben schon bei mir liegen müssen. Die eine der von mir und Schwegler ausgehenden Linien enden durch Planck, Köstlin hindurchgehend bei Ritschl mit dem Aufgeben meiner Prinzipien, die andere in consequenter Fortführung durch Hilgenfeld bei Volkmar bei diesem Zerrbild der ältesten Kirche. A. a. O. S. 331 f., 345 f. Wo also irgend ein Zerrbild zum Vorschein kommt, muß ich die Grundzüge dazu gegeben haben! In keinem andern Theil seiner geschichtlichen Uebersicht hat Hr. Uhlhorn nicht blos die Anforderungen einer gerechten und billigen Beurtheilung, sondern in der That auch die einfachen Regeln des vernünftigen Denkens und Schließens sosehr verläugnet, wie hier. Was geht denn mich an, was Andere unter Berufung auf meine Prinzipien aus ihnen Gutes oder Schlimmes machen? Von einer solchen sollidarischen

Einheit der sogenannten Tübinger Schule weiß ich nichts, und solange nicht mit aller logischen Evidenz nachgewiesen ist, daß ich dieß oder jenes behauptet habe, oder consequenter Weise als meine Behauptung anerkennen muß, muß ich jede Verantwortung dieser Art, wie sich von selbst versteht, auf's Entschiedenste von mir ablehnen. Wo hat aber Hr. Uhlhorn einen solchen Beweis gegeben? Das Einzige, woran er sich hält, ist wieder die ärmliche Wortklauberei mit dem Ausdruck Tendenzkritik. Weil ich bei den Evangelien, namentlich dem johanneischen, nach einer schriftstellerischen Tendenz gefragt und dieselbe auf die bekannte Weise bestimmt habe, Andere aber diese Frage auch untersucht und sie anders beantwortet haben auf eine Weise, welche, wie Hr. Uhlhorn sagt, ich selbst nicht anerkenne, welche er sogar als Zerrbild bezeichnet, so folgt hieraus, schließt Hr. Uhlhorn, daß auch meine Ansicht eine prinzipiell verfehlte und falsche ist. Wo ist denn hier ein vernünftiger Zusammenhang? Wenn man nach der Tendenz einer Schrift fragt, so kommt doch alles darauf an, ob man sie richtig oder unrichtig bestimmt, und wenn sie der Eine unrichtig bestimmt hat, so folgt doch daraus noch nicht, daß sie auch der Andere und zwar schon aus dem Grunde, weil auch er nach der Tendenz fragt, unrichtig bestimmt haben muß. Hr. Uhlhorn wird doch den logischen Kanon: cum duo faciunt idem, non est idem, nicht läugnen wollen? Wie ich demnach alles, was in dieser Richtung nach der linken Seite hin liegt, jeden nur selbst verantworten lassen kann, und gegen jede Identificirung meiner Person mit einer Tübinger Schule in diesem Sinne ernstlich

protestiren muß, so kann ich auch auf der andern Seite ohnedieß auf den Beifall, welchen Ritschl durch seine neueste Schwenkung nach der Rechten und die offen aufgesteckte Fahne des Abfalls sich erworben hat, keinen Anspruch machen, ebenso wenig aber auch den Rückschluß mir gefallen lassen, welchen Hr. Uhlhorn macht, um mir auch mit dem Gewicht dieser neuen Instanz anzukündigen, daß meine letzte Stunde geschlagen habe. Die bloße Thatsache des Uebertritts von der einen Seite auf die andere ist doch für sich noch kein Beweis, es müßte erst untersucht werden, ob die Palinodie, welche Ritschl in der zweiten Auflage seines Werkes über die Entstehung der altkatholischen Kirche zu der ersten angestimmt hat, wissenschaftlich so gerechtfertigt ist, daß man in ihr nur einen entschiedenen Sieg der spätern Ansicht über die frühere sehen kann. Hr. Uhlhorn hat jedoch nicht das Geringste gethan, um einen solchen Beweis zu geben, es ist ihm genug, daß die Seite, auf welche Ritschl übertrat, die orthodoxe ist, um sie eben damit als die wissenschaftlich besser begründete anzusehen und darin allein die Motive des Uebertritts zu suchen, worüber doch nach menschlicher Ansicht ihm so wenig als mir ein entscheidendes Urtheil zustehen kann. Endlich kann ich auch in demjenigen, was Hr. Uhlhorn in Betreff Hilgenfeld's als Abweichung von der Tübinger Schule hervorhebt, weder ein Präjudiz gegen die Grundsätze derselben, noch überhaupt etwas Anderes erblicken, als einen weitern Beleg für das allgemeine Urtheil, das ich über den Standpunkt des Hrn. Uhlhorn fällen muß. Als das Neue und Eigenthümliche der Ansicht Hilgenfeld's betrachtet Hr. Uhlhorn die Anerkennung des großen und nach-

haltigen Einflusses, welchen die Gnosis in ihrer tief christlichen Bedeutung auf den Entwicklungsgang des Christenthums im zweiten Jahrhundert ausgeübt habe. Es sei dieß nicht nur dadurch geschehen, daß sie die beiden Richtungen, das Judenchristenthum und den Paulinismus, beiden gleich gefährlich und gleich verhaßt, zur Einigung getrieben habe, sondern sie habe auch positiv in die Bildung der Kirchenlehre eingegriffen, indem von ihr aus nun ein dritter Entwicklungszug neben Judenchristenthum und Paulinismus in die katholische Einigung ausmündete, durch welchen auch das Wahre der Gnosis, der universelle Gesichtskreis einer christlichen Weltansicht, in die katholische Kirche überging. Dieß sei im vierten Evangelium geschehen, das nach Hilgenfeld als ein Erzeugniß der Gnosis den Wendepunkt bezeichne, auf welchem ebensowohl das Wahre und der geistige Inhalt der Gnosis in die katholische Kirche überging, als auch die Abstreifung und Ueberwindung ihrer dualistischen Einseitigkeit eingeleitet wurde. A. a. O. S. 333 f. Ich habe Hilgenfeld's Ansicht von der Gnosis nie als eine wesentliche Abweichung von der meinigen betrachten können, sondern sie zu den von Hrn. Uhlhorn selbst a. a. O. S. 332 bemerkten Eigenthümlichkeiten Hilgenfeld's gerechnet, daß er seine Abweichungen von mir und den sonst gewöhnlichen Ansichten der Tübinger Schule gern möglichst stark hervorhebt und trotz der Anerkennung, von mir seinen Ausgangspunkt genommen zu haben, nicht eigentlich zur Tübinger Schule gezählt werden möchte [1]. Handelt es sich um die

---

1) Auch in seinen Erörterungen über den gegenwärtigen

christliche Bedeutung der Gnosis, so weiß ich nicht, wer sie stärker hervorgehoben haben kann, als eben ich selbst, indem ich die ganze Aufgabe der Gnosis darin erkannte, den Begriff des Christenthums, als der absoluten Religion, auf seinen adäquaten Ausdruck zu bringen. Da Begriffe dieser Art nur auf dem Wege der philosophischen Betrachtung bestimmt werden können, so habe ich die Gnosis als eine bestimmte Form der Religionsphilosophie definirt. Ist, wie Hilgenfeld in seiner Schrift über das Urchristenthum S. 100

Stand der urchristlichen Geschichtsforschung in der Protest. Kirchenzeitung 1858 Nro. 33 S. 775 äußert Hilgenfeld sein Befremden darüber, daß er als Nichttübinger zu den Vertretern der Tübinger Schule gehören soll. Er habe die Baur'schen Anschauungen durchweg gemildert und die Tübinger Kritik hauptsächlich bei dem Evangelium des Johannes durchbrochen. Was ich unter dieser Durchbrechung verstehen soll, weiß ich nicht, so lange Hilgenfeld meiner Ansicht von dem nichtapostolischen Ursprung des Evangeliums beistimmt. Er hat ja meine Ansicht so wenig gemildert, daß er vielmehr noch über sie hinaus gegangen ist. Auch meine Ansicht vom Marcusevangelium will Hilgenfeld durchbrochen haben, ich sehe jedoch nicht, warum sie nicht mit demselben Recht neben der seinigen stehen soll, wie die seinige neben der meinigen. Hr. Hilgenfeld ist zu lange denselben Weg als treuer Mitarbeiter mit mir gegangen, als daß ich auf alles das, was er mir jetzt entgegenhält, wenn er von einer Durchbrechung meiner Evangelienansichten, einer Milderung meiner Anschauungen, einer Heilung der von mir geschlagenen Wunden, einer literarhistorischen Kritik im Unterschied von meiner sogenannten Tendenzkritik spricht, so großes Gewicht legen und eine prinzipielle Verschiedenheit darin sehen könnte.

sagt, die Grundlehre der Gnosis von dem Unterschied der beiden Götter des Alten Testaments und des Christenthums nur der metaphysische Ausdruck für das Neue und Absolute der christlichen Religion, so ist dieß ganz dasselbe, was ich auch als das Wesen der Gnosis betrachte und der Unterschied ist nur, daß, was ich mit dem Ausdruck Religionsphilosophie bezeichne, Hilgenfeld metaphysisch nennt. Um eine auch nur scheinbare Differenz seiner Ansicht von der meinigen herauszubringen, sucht Hilgenfeld die meinige so zu wenden, wie wenn ich einen rein außerchristlichen Ursprung der Gnosis behaupte. Dieß zu behaupten, ist mir nie eingefallen, ich habe immer die Entstehung der Gnosis aus der Bedeutung erklärt, welche auf der Grundlage der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie das Christenthum als neues Element für den Prozeß der religiösen Entwicklung hatte, aus dessen Gesichtspunkt jene Religionsphilosophie das Verhältniß des Judenthums zu den aus der griechischen Philosophie entlehnten Ideen aufzufassen pflegte. Glaubt Hilgenfeld den gnostischen Dualismus weit besser aus dem schroffen Supranaturalismus des spätern Judenthums und dem christlichen Gegensatz von Geist und Fleisch, von dem zukünftigen und dem jetzigen Weltalter erklären zu können, so ist nur zu bedenken, daß ihm diese Erklärung selbst nicht genügt, ohne unmittelbar in denselben Zusammenhang das speculative oder religionsphilosophische Bestreben des Gnosticismus und den Einfluß heidnischer Bildung und Philosophie zu Hülfe zu nehmen, wodurch die ganze Differenz zwischen seiner und meiner Ansicht auf einen Streit hinausläuft, in welchen im Interesse der Sache weiter einzugehen niemand Lust haben

kann. Hätte Hr. Uhlhorn dieß besser erwogen, so würde er das Unterscheidende zwischen Hilgenfeld und mir nicht in der Auffassung der Gnosis, sondern in dem durchaus gnostischen Ursprung erkannt haben, aus welchem Hilgenfeld das johanneische Evangelium herleitet. Aecht dualistisch soll ja, wie Hilgenfeld früher (das Evangelium und die Briefe Johannis 1849) nachzuweisen suchte, die Anschauungsweise des Evangeliums sein, es wäre daher die Frage von Interesse, wie gleichwohl das johanneische Evangelium den höchst bedeutungsvollen Wendepunkt bezeichnen kann, auf welchem eben sowohl das Wahre und der geistige Gehalt der Gnosis in die katholische Kirche überging, als auch die Abstreifung ihrer dualistischen Einseitigkeit eingeleitet wurde. (Vgl. die Protest. K. Zeitung a. a. O. S. 777.) Allein darauf will Hr. Uhlhorn sich nicht einlassen; es ist ihm genug, nur davon Akt zu nehmen, daß auch die Ergänzung, welche Hilgenfeld der Tübinger Geschichtsauffassung angedeihen lasse, ebenso wie ihrerseits die von Planck, Köstlin und Ritschl versuchten Correcturen, deren Unhaltbarkeit verrathe. Sie zeige auf's Klarste, daß die bisher in Bewegung gesetzten Faktoren nicht ausreichen, uns die Entstehung der Kirche begreiflich zu machen, deßwegen habe dieselbe noch weiter hinausgeschoben, der Kreis, aus dem die Elemente zusammenfließen, durch Hereinziehung der Gnosis neben Judenchristenthum und Paulinismus noch mehr erweitert werden müssen, um die Gegensätze zu versöhnen. Wenn nun aber, wie Hr. Uhlhorn selbst bemerkt, Hilgenfeld leider im Einzelnen nicht dargestellt hat, wie diese Versöhnung zu Stande gekommen, noch weniger, wie nun aus den drei zusammengeflossenen Ent-

wicklungszügen die katholische Kirche entstanden ist, wie denn auch ein solcher Prozeß an sich unmöglich sei, so muß man nur fragen, welches Recht denn Hr. Uhlhorn hat, Hilgenfeld eine von vorn herein so verfehlte Idee zuzuschreiben? Ich überlasse es Hrn. Hilgenfeld selbst, sich darüber mit Hrn. Uhlhorn auseinanderzusetzen, zum Glück ist die Tübinger Geschichtsauffassung gar nicht in dem Falle des Bedürfnisses, sich eine solche Ergänzung angedeihen lassen zu müssen, da es nur die fixe Idee des Hrn. Uhlhorn ist, Lücken und Widersprüche da zu sehen, wo in der Wirklichkeit keine vorhanden sind.

Hiemit steht Hr. Uhlhorn am Ziele seiner Beweisführung, er hat mit aller Evidenz dargethan, „daß die Mission der Tübinger Schule vollbracht ist, und daß man jetzt ruhig die Rechnung mit ihr abschließen kann, ohne befürchten zu müssen, das Ergebniß könne noch durch neue Faktoren wesentlich verändert werden.“ A. a. O. S. 346. Diese Furcht darf Hr. Uhlhorn allerdings nicht haben, es ist an den alten bisher in Bewegung gesetzten Faktoren genug, ob aber diese schon so weit gebracht sind, daß der sehnsuchtsvolle Wunsch, welchen Hr. Uhlhorn mit so vielen Andern zu theilen scheint, endlich Ruhe zu haben vor diesen unruhigen Geistern, die immer wieder in den Quellen wühlen, und nie müde werden, dieselbe Frage hin und her zu bewegen, so leicht in Erfüllung geht, möchte eine andere Frage sein. Hr. Uhlhorn weiß auch hier das Persönliche und das Sachliche gar zu wenig auseinander zu halten. Die Personen sind freilich etwas sehr Wechselndes und Vorübergehendes. Beurtheilt man den Werth und die Bedeutung

geschichtlicher Erscheinungen nur nach den Personen, an deren Namen sie geknüpft sind, so kann man in seinem Urtheil sehr irre gehen. Mag daher auch Hr. Uhlhorn mit seiner kritischen Uebersicht noch so leicht fertig geworden zu sein glauben, an jedem der verschiedenen von ihm aufgeführten Gliedern der Schule bald diesen bald jenen Hauptmangel nachgewiesen haben, den einen zu den Abgefallenen, den andern zu den völlig Verrannten rechnen, und den Charakter der Schule im Ganzen nach den zufälligsten Zügen einzelner Individuen bestimmen, es gehört alles dieß nur zu dem Persönlichen, das die Schule selbst nicht wesentlich berührt. Ihr eigentliches Wesen besteht doch nur in den Grundsätzen und Grundanschauungen, von welchen sie von Anfang an ausgegangen ist, in der Richtung, die sie, ganz abgesehen von den Nebenwegen, welche von dem Einen oder Andern eingeschlagen worden sind, am beharrlichsten und entschiedensten verfolgte, in der ganzen Art und Weise, wie sie ihre Aufgabe, die Erforschung des urchristlichen Alterthums, in den drei, sie als eine historisch kritisch bezeichnenden Forderungen auffaßte: vor allem überhaupt durch keine, die Unbefangenheit des Urtheils trübende dogmatische Voraussetzung und Rücksicht auf hergebrachte Meinungen gebunden zu sein; sodann nichts als geschichtliche Wahrheit gelten zu lassen, was sich nicht aus den vorliegenden Quellen nachweisen läßt, eben dieß aber, was einmal als thatsächlich gegebene Erscheinung anerkannt werden muß, mit aller Schärfe und Entschiedenheit geltend zu machen, ohne sich durch gesuchte Vermittelungen, halbe Vorstellungen, prekäre, kleinliche Auskünfte irre machen zu lassen; endlich auch das Allgemeine nie aus den Augen

zu verlieren, das sich aus der Erforschung des Einzelnen und Speziellen als die ergänzende Einheit und die leitende Grundanschauung von selbst ergibt. Mag ferner Hr. Uhlhorn die positiven Resultate, welche auf diesem Wege zu Tage gefördert worden sind, noch so gering anschlagen, die Grundsätze und Grundanschauungen der Schule sind auch dadurch nicht widerlegt, sondern es käme nur darauf an, sie noch strenger und reiner durchzuführen, was unstreitig nur dadurch geschehen könnte, daß ihnen alles abgestreift wird, was ihnen in der ersten Form ihrer Auffassung und Darstellung, in ihren bisherigen Vertretern noch ein zu individuelles Gepräge und eine zu einseitige Richtung gegeben hat. Weit gefehlt also, daß die Schule mit den Personen, in welchen Hr. Uhlhorn mit ihr Abrechnung hält, ihren Lauf schon vollbracht hätte, liegt in ihrer Geschichtsanschauung nichts, was ihr nicht die volle Berechtigung zu der Annahme gäbe, daß sie auch ferner auf alle Forschungen auf diesem Gebiete der theologischen Wissenschaft einen bestimmenden und maaßgebenden Einfluß haben werde. Auch Hr. Uhlhorn selbst kann ja der Schule ihre Bedeutung für die Zukunft nicht absprechen; schließt er doch seine Kritik mit dem Urtheil, daß ein wahrer Fortschritt auf dem Gebiet unserer Wissenschaft nur da möglich sein werde, wo auch die Arbeit der Tübinger Schule mitaufgenommen und mitverarbeitet werde. Darf man der Schule schon im Rückblick auf ihre bisherige Geschichte zugestehen, daß sie in einer Periode, die in der Geschichte der wissenschaftlichen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts nicht gerade eine sehr glänzende Stelle einnimmt, in ihrem Theil wenigstens auf das theologische

Interesse anregend und belebend eingewirkt habe, so wird, wenn man auch alles, was sie zu Tage gefördert hat, nur unter den Gesichtspunkt einer negativen und destruktiven Kritik stellen wollte, die apologetische Theologie wohl auch künftig noch lange genug zu thun haben, bis sie alle jene Zweifel und Einwürfe als völlig überwunden und beseitigt betrachten kann. Aber auch selbst in Betreff der von Hrn. Uhlhorn so sehr verkannten und für so ungenügend erachteten positiven Resultate könnte die Tübinger Schule erst dann mit ihren Leistungen und Bestrebungen sich völlig aus dem Felde geschlagen sehen, wenn eine Geschichtsauffassung aufgewiesen werden könnte, welche besser als sie die vorliegenden Fragen gelöst und in weit höherem Grade, als es ihr bisher gelungen ist, die herrschende Meinung für sich gewonnen hätte, wo wäre aber eine solche?

Hr. Uhlhorn hat die Antwort auf diese Frage sehr nahe gelegt, indem er nach seiner Uebersicht über den Entwicklungsgang der Tübinger Schule auch noch auf die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte einen Blick wirft. Gesteht Hr. Uhlhorn der Tübinger Schule im Gegensatz zu der vor ihr herrschenden kirchengeschichtlichen Richtung ihre volle Berechtigung zu, so dürfte er sich zu demselben Urtheil veranlaßt sehen, wenn er die Leistungen der auf sie folgenden Bearbeiter des so vielfach durchforschten Feldes unparteiisch würdigt. Denn welche Namen begegnen uns hier noch in diesem letzten Theile seiner Darstellung? Es sind die Herrn Dietlein, Lechler, Schaff, Thiersch, Baumgarten, Lange, lauter Namen, die den Tübingern aus ihren frühern Konflikten

mit ihnen gar wohl bekannt sind, deren keiner aber ihnen auch jetzt so große Achtung einflößen kann, daß sie sich scheuen müßten, sich mit ihnen vergleichen zu lassen. Einzelne von ihnen dürfen ja nur genannt werden, um sogleich zu wissen, auf welchen unwissenschaftlichen Boden man sich mit ihnen stellen müßte, wenn man sich in eine ernstere Erörterung mit ihnen einlassen wollte. Man nehme nur die Geschichtsanschauung im Ganzen, wie sie sich an dieser jüngsten Gruppe der Uhlhorn'schen Uebersicht vor Augen stellt. Es gehören dahin die, welche die Geschichte der christlichen Kirche ganz aus dem eschatologischen Gesichtspunkt auffassen und zwischen der in das rein Uebernatürliche hinaufgeschraubten apostolischen Zeit und der mit ihr am Ende sich zusammenschließenden eschatologischen einen so tiefen Abgrund erblicken, daß jeder Zusammenhang abgebrochen und jede Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung aufgegeben ist. Man verlangt von der Kirche, daß sie eine rein sündlose sei, und weil sie eine solche nicht ist, so setzt man entweder die Sündlosigkeit, die sie gleichwohl nicht verloren haben kann, ächt römisch in die bloße Lehrkirche und das Amt, oder man nimmt ächt jüdisch mit völligster Verachtung der Heidenkirche vom Schluß der apostolischen Zeit bis zum Beginn der letzten einen völligen Stillstand, ein Stadium der Innerlichkeit und Verborgenheit an, das erst dann aufhört, wenn das verstockte Israel in die Kirche einzieht. Stellt sich nun die Sache so, wie Hr. Uhlhorn a. a. O. S. 517 den Unterschied zwischen dieser neuesten Geschichtsauffassung und der der Tübinger Schule bestimmt: Beide treffen darin zusammen, daß Wunder und Geschichte ein Widerspruch seien, die Tübinger Schule aber gebe das

Wunder auf, um Geschichte zu gewinnen, die Andern opfern die Geschichte dem Wunder; so kann man jeden, in welchem der gesunde geschichtliche Sinn nicht völlig erstorben ist, kühn fragen, ob er auch nur einen Augenblick im Zweifel darüber sein könne, auf welche der beiden Seiten er sich zu stellen habe. Einer so rein transcendenten, phantastischen, doketischen, wahrhaft verrückten Weltbetrachtung gegenüber mag die Geschichtsanschauung der Tübinger Schule immerhin eine rein menschliche oder ebionitische genannt werden, kann aber in letzter Beziehung die Hauptfrage nur diese sein, ob überhaupt ein geschichtliches Bewußtsein möglich ist, d. h. eine Weltansicht, nach welcher die Geschichte nicht bloßer Trug und Schein, sondern Zusammenhang und Entwicklung, Wahrheit und Wirklichkeit ist, so ergibt sich schon daraus, was es mit dem Vorwurf auf sich hat, welcher in jener Bezeichnung liegen soll. Hrn. Uhlhorn selbst scheint es in den transcendenten Regionen dieser eschatologischen Geschichts-Construktion oder Destruktion etwas unheimlich zu werden, er sehnt sich, aus der Spannung der Gegensätze herauszukommen und sieht sich nach einer Annäherung um, wozu ihm freilich die Aussicht eben nur da entgegenleuchtet, wo der Stern der Tübinger Schule nach seiner Meinung vollends untergegangen ist. Wie er Ritschl's Entstehung der altkatholischen Kirche schon in der ersten Auflage als das gediegenste Werk unter den Arbeiten der jüngern Tübinger Schule gerühmt hat (a. a. O. S. 321 f.), so ist es nun die völlige Umarbeitung dieses Werkes in der zweiten Auflage, in welcher Ritschl seinen Widerspruch gegen die Tübinger Schule für einen prinzipiellen und durchgreifenden erklärt, worauf

Hr. Uhlhorn die schönsten Hoffnungen für die Zukunft baut. Hiemit schreibt jedoch Hr. Uhlhorn dem Ritschl'schen Werke in seiner neuen Gestalt eine Bedeutung zu, welche mit seinen eigenen Zugeständnissen in geradem Widerspruch steht. Hält man sich auch nur an die Punkte, bei welchen Hr. Uhlhorn selbst sich wiederholt zu der Bemerkung veranlaßt steht, Ritschl gerathe mit seinen Behauptungen wieder in die Kreise seiner frühern Anschauungen hinein (S. 524), es sei auch dieß noch eine Nachwirkung des frühern Standpunkts (S. 525), es scheine auch hier noch ein Rest der von ihm sonst überwundenen Auffassung zu sein (S. 526), so spricht er ja hiemit selbst aus, daß eben das, was ihm in der zweiten Auflage ein Fortschritt gegen die erste zu sein scheint, nur auf der Seite liegt, auf welcher die Tübinger Schule mit ihrem Standpunkt steht. Nimmt man sodann hinzu, wie wenig die Punkte, in welchen Hr. Ritschl selbst noch immer, wenn auch ungern genug, die Ansichten der Tübinger Schule theilt und sie für die Zwecke seiner Darstellung zu Hülfe nehmen muß, mit den neuen Prämissen, von welchen er jetzt ausgeht, zusammenstimmen, so muß man voraus schon von der günstigen Meinung, welche Hr. Uhlhorn für das Werk in der neuen Auflage zu erwecken sucht, sehr herabgestimmt werden, und kann in ihm wenigstens keinen wissenschaftlich begründeten Fortschritt sehen. Es bestätigt sich dieß bei der nähern Betrachtung der einzelnen Punkte, die hier zu unterscheiden sind. Hr. Uhlhorn hebt vor allem sehr anerkennend hervor, daß Ritschl seine frühere Auffassung, nach welcher Person und Lehre in Christus sich wie Judenchristenthum und Paulinismus verhielten, jetzt ganz aufgegeben habe, Lehre

und persönliche Darstellung des Herrn sei Eins geworden, und von diesem einheitlichen Ausgangspunkt gehen sowohl die Urapostel als Paulus aus. A. a. O. S. 519. Allerdings stellt jetzt Ritschl eine seiner frühern Behauptung gerade entgegengesetzte auf. Hat er in der ersten Ausgabe (S. 30 f.) behauptet, Jesus habe keineswegs die direkte Absicht gehabt, das Ritualgesetz abzuschaffen, man dürfe sich ihn nicht in dem Sinn als neuen Gesetzgeber denken, wie er einer spätern vom Judenthum losgerissenen christlichen Anschauung erscheine, er habe sich lediglich in der dem Begriff des Gesetzes wesentlich eigenthümlichen Vereinzelung der Gebote gehalten und die beabsichtigte Vollendung des Gesetzes nicht durch allgemeine Reflexionen, sondern durch schlagende Folgerungen eingeprägt, er habe überhaupt die einzelnen Postulate der vollkommenen Gerechtigkeit nicht unter ein Prinzip gestellt, so behauptet er dagegen jetzt in der zweiten Auflage (S. 36—46): Jesus könne Matth. 5, 17. nur in dem Sinne, daß die Bedeutung und der Werth von Gesetz und Propheten als Einheit an den von ihnen dargebotenen und vertretenen Geboten hafte, Gesetz und Propheten als die Grundlage seiner vollendeten Gesetzgebung gemeint und in dieselbe eingeschlossen haben, nicht aber sofern das Gesetz eine Summe einzelner Gebote sei, von welchen manche doch dem Prinzip der Gerechtigkeit nicht entsprechen; das organische Verhältniß der Gesetzgebung Jesu zu der des Moses stelle sich gerade darin am deutlichsten dar, daß er die Gebote der Gottes- und Menschenliebe aus ihrer Vereinzelung befreie und zur Geltung als Prinzip des Gesetzes erhoben habe, und wenn er solche Verordnungen erlasse, welche die ent-

sprechenden mosaischen ausschließe, so sei der Grund der, daß diese dem Prinzip der Liebe nicht folgen, Jesus aber die Folgerungen aus dem Gebot der Liebe zu Gott und den Menschen entwickle, ohne dieses selbst direkt zu bezeichnen. Es wäre demnach mit Einem Worte der Ausspruch Jesu, Matth. 5, 17. nicht vom Buchstaben, sondern nur vom Geist des Gesetzes zu verstehen. Wie läßt sich aber diese Deutung, die nothwendig auch von den beiden folgenden unmittelbar mit V. 17 zusammengehörenden Versen 18 und 19 gelten müßte, mit den Worten Jesu vereinigen? Gerade das wäre ja nicht wörtlich zu nehmen, was Jesus selbst nach seiner ausdrücklichen Erklärung im wörtlichsten Sinne genommen wissen will. Wäre eine solche Deutung zulässig, so könnte man ebenso gut sagen, der Ausspruch Jesu sei nicht von der Beibehaltung, sondern von der Aufhebung des dem Geiste seiner Lehre widerstreitenden Ritualgesetzes zu verstehen und könne daher nur in dem seinem Wortlaut gerade entgegengesetzten Sinne genommen werden. Auf diese Weise hätten zwar beide Theile das gleiche Recht, sich auf den Ausspruch Jesu zu berufen, sowohl die, welche die fortdauernde Nothwendigkeit der Beschneidung behaupteten, als auch die, welche ihre Aufhebung als die nothwendige Bedingung des christlichen Universalismus betrachteten, aber welcher prinzipielle Widerspruch würde dadurch in das Bewußtsein Jesu selbst gesetzt?

Wo der Anfang einen so wesentlichen Mangel in sich schließt, kann sich auch kein befriedigender Fortgang aus ihm entwickeln. Wie es im Anfang in der Person Christi an innerer Einheit fehlt, so ist auch in der Folge weder zwischen

den ältern Aposteln und Paulus, noch zwischen dem katholischen Christenthum und dem apostolischen ein natürlich vermittelter Zusammmenhang. Zwischen den Uraposteln und Paulus soll kein fundamentaler Gegensatz sein, beide sind in dem Apostelbekret (Apostelgesch. K. 15) darin einverstanden gewesen, daß die Heidenchristen von der Verbindlichkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes freigesprochen und nur die Bedingungen zu halten verpflichtet sein sollten, unter welchen die Israeliten die Proselyten des Thors unter sich aufnahmen. Allein in der praktischen Anwendung des Dekrets sei es gleichwohl in den aus Juden und Heidenchristen gemischten Gemeinden zu einem Widerspruch gekommen. Während Jakobus als Vertreter der ältern Apostel auch in den gemischten Gemeinden bei den Christen aus den Juden die mosaische Sitte beibehalten wissen wollte, habe Paulus eine Gemeinschaft zwischen jüdischen und heidnischen Christen nur dadurch bewirken können, daß er die jüdischen zum Abfall von der mosaischen Sitte verleitete. Die entgegengesetzten Ansprüche der Apostel an die Sitte der jüdischen Christen, welche im Heidengebiete lebten, begründeten also, wie Ritschl selbst gesteht (a. a. O. S. 151), einen Widerspruch, aber es sei dieß auch der einzige Widerspruch zwischen Paulus und den Uraposteln gewesen, welcher zum Bewußtsein kam und über dessen Auflösung durch sie selbst uns jede direkte Angabe mangele, das eigentliche Judenchristenthum dagegen sei von apostolischer Auktorität entblöst und bilde nicht den Grund eines dauernden Gegensatzes zwischen dem Apostel der Heiden und den unmittelbaren Jüngern Jesu. Wie wenn nicht auch dieß ein sehr tief eingreifender und prinzipieller

Widerspruch wäre, wenn bei derselben Klasse von Christen auf der einen Seite die Nothwendigkeit der Beschneidung behauptet, auf der andern geläugnet wurde! Und da man doch nicht annehmen kann, die ältern Apostel seien sich bei ihrer Behauptung nicht auch des bestimmten religiösen Grundes bewußt gewesen, durch den sie allein motivirt werden konnte, daß die Beschneidung als göttliches Gebot auch ferner die wesentliche Bedingung der Theilnahme an der Seligkeit des messianischen Reichs sein müsse, so kann man bei ihnen nur die Ansicht von dem paulinischen Heidenchristenthum voraussetzen, der Apostel der Heiden möge es auf seine Verantwortung hin auf sich nehmen, wenn er ohne diese Bedingung die Heiden zum Eintritt in das messianische Reich berufen zu können glaube, sie selbst aber können damit nicht einverstanden sein. Und wenn sie einmal auch nur bei den Judenchristen die Beschneidung nicht fallen lassen zu dürfen glaubten, so setzt dieß wieder voraus, daß sie auch über das Gesetz überhaupt und seine auch für die Christen fortdauernde Gültigkeit eine von den Grundsätzen des Apostels Paulus wesentlich abweichende Ansicht hatten. Aber auch selbst in dem Falle, wenn sie die Beschneidung nur aus dem Gesichtspunkt einer althergebrachten nationalen Sitte betrachtet hätten, ohne dadurch behaupten zu wollen, daß sie auch jetzt eine an sich nothwendige Bedingung der Seligkeit sei, wenn sie nur das durch die alttestamentliche Prophetie begründete Privilegium hätten festhalten wollen, daß Israel als ganzes Volk vor den Heiden in die christliche Gemeinde aufgenommen werden müsse (Ritschl a. a. O. S. 141), so wäre auch dieß ein Privilegium gewesen, das nur im ächt jüdischen

Partikularismus seinen Grund haben konnte, es wäre der im Aposteldekret gemachte Vorbehalt gewesen, daß die gebornen Juden auch als Christen fortfahren sollten, durch Beobachtung des ganzen Gesetzes ihren Vorrang vor allen Völkern aufrecht zu erhalten. Wie man also auch nach dieser Auffassung das Verhältniß der ältern Apostel zu dem Apostel Paulus betrachten mag, es bleibt auch so ein fundamentaler Gegensatz, der jüdische Partikularismus steht dem paulinischen Universalismus entgegen, und es handelt sich zwischen beiden Theilen gerade um das, was der Apostel Paulus mit aller Energie und Entschiedenheit als das größte Hinderniß der Anerkennung seines Evangeliums bekämpft, das vom Judenthum unzertrennliche Vorurtheil, daß die Juden als solche auch dem Christenthum gegenüber etwas vor allen andern Völkern voraus haben.

Wo ein solcher Gegensatz, wie hier zwischen Judenchristenthum und Paulinismus auch nach Ritschl, noch vorhanden ist, sollte man glauben, daß er vor allem vermittelt und ausgeglichen werden müsse, wenn es überhaupt zu einer weiteren geschichtlichen Entwicklung kommen soll. Davon ist aber bei Ritschl gar nicht die Rede, das eigentliche Judenchristenthum betrachtet Ritschl in allen seinen Gestalten als unfähig zu einer weitern Entwicklung, diese geht lediglich vom Heidenchristenthum aus, aber Heidenchristenthum und Paulinismus darf man nicht als identisch nehmen. Wenn auch Paulus das Christenthum der Heiden begründet habe, so folge doch daraus nicht, daß seine spezifische Lehrart die religiöse Ueberzeugung der Heidenchristen im Allgemeinen je beherrscht habe (Ritschl a. a. O. S. 271 f.). Das katho-

lische Christenthum sei nicht blos abhängig von der Auktorität des Paulus, sondern stütze sich, außer auf das Alte Testament und die Reden Christi, auf die Auktorität aller Apostel, welche durch Petrus und Paulus repräsentirt werde. Die Zusammenfassung dieser Auktoritäten bedinge es, daß das katholische Christenthum weder der Verkündigung Christi noch dem individuellen Lehrtypus irgend eines Apostels direkt entspreche, sondern daß es sich als eine besondere Form der religiösen Vorstellung von jedem neutestamentlichen Vorbild unterscheide (a. a. O. S. 330 f.). Wo ist aber hier ein lebendiges Prinzip der Bewegung, wenn Judenchristenthum und Paulinismus zu einer weitern Entwicklung gleich unfähig sind, wenn das Judenchristenthum auf seinem Privilegium beharrt und der Zusammenhang, welcher auf der Seite des Paulinismus das katholische Christenthum mit dem apostolischen verknüpft, nur in der Unfähigkeit der Heidenchristen besteht, die nur aus dem Alten Testament verständlichen Grundvorstellungen der Apostel von der göttlichen, durch Christus vermittelten Begründung des religiösen Verhältnisses richtig und lebendig zu reproduziren? Es ist dieß in der That die kläglichste Vorstellung, die man sich von dem Zustand des Christenthums in der nachapostolischen Zeit machen kann, und man könnte sich, wenn es sich so verhielt, nicht genug wundern, daß es überhaupt noch ein Christenthum gab, seine so geringe Lebenskraft nicht in kurzer Zeit völlig erlosch, die Judenchristen nicht wieder in's Judenthum, die Heidenchristen in's Heidenthum zurückfielen. Der ganze Gesichtspunkt, aus welchem diese Verhältnisse aufzufassen sind, wird verfehlt, wenn man meint, es habe sich zwischen

den beiden einander gegenüberstehenden Parteien vor allem um die Frage gehandelt, ob und wiefern auch das Christenthum als Gesetz aufzufassen sei, wie die Pflicht der Gesetzeserfüllung mit der Idee der Wiedergeburt und diese selbst mit der Idee der Rechtfertigung durch den Glauben, oder das sittliche Verhalten des Menschen zu dem von Gott gesetzten religiösen Verhältniß des Menschen in das rechte Gleichgewicht zu bringen sei (vgl. Ritschl a. a. O. S. 331). Es sind dieß abstrakte Vorstellungen, welche keine konkrete Anschauung des wahren Standes der Sache geben. Solange die Judenchristen auch nur in der Weise, wie Ritschl selbst in Ansehung der ältern Apostel zugibt, etwas vor den Heidenchristen voraus haben wollten und noch immer ein nationales Privilegium für sich in Anspruch nahmen, konnte der Hauptknoten der Entwicklung nur in der Frage liegen, wie mit diesem Partikularismus der paulinische Universalismus zur Einheit einer und derselben religiösen Gemeinschaft zusammengehen könne. Das althergebrachte Vorurtheil der Juden gegen die Heiden, ihr zäher mit der ganzen Geschichte des Volks so tief verwachsener und immer wieder neue Nahrung aus ihr ziehender Nationalstolz, war in weit höherem Grade, als man gewöhnlich sich vorstellt, das Hinderniß, das erst überwunden werden mußte, wenn der auf dem Boden des Judenthums entstandene Christusglaube in die Bahn des katholischen Christenthums hinübergeleitet werden sollte; es war der Umschwung aus einer geschichtlich berechtigten Form des Bewußtseins in eine andere, die ihr als höhere Stufe der Entwicklung gegenüberstand. Von keinem andern Gesichtspunkt aus läßt sich der Gang, welchen die Entwick-

lung des Christenthums nahm, von den ältesten Schriften des Kanons an bis zu den letzten, so bestimmt in seinen konkreten Zügen verfolgen. Welchen Kontrast bildet in dieser Beziehung auf die schon angedeutete Weise die Apokalypse mit dem Römerbrief! Wie weit stehen hier noch Judenthum und Heidenthum auseinander, wenn der Apokalyptiker nicht nur im Heidenthum das Reich des Antichrists sieht, sondern auch in den Heiden so wenig eine sie dem Christenthum zuführende religiöse Anlage und Empfänglichkeit anerkennt, daß er sie durch jede über sie ergehende Plage Gottes nur um so gottfeindlicher und blasphemischer werden läßt, Apok. 9, 20. 16, 9. 11. 21., während dagegen der Apostel Paulus Röm. K. 1 u. 2 das natürliche Gottesbewußtsein und die im sittlichen Bewußtsein sich aussprechende Stimme des Gewissens als Naturgesetz dem Positiven des mosaischen Gesetzes in gleicher Bedeutung und Berechtigung gegenüberstellt. Versetzt man sich in die ganze Verschiedenheit der Anschauungsweise, wie sie durch einen so großartigen Gegensatz und so viele an ihm hängende Begriffe bedingt war, so kann man es sehr begreiflich finden, welche große Schwierigkeiten hier erst in langem Kampfe zu überwinden waren, und welche Veranlassung darin insbesondere für die Heidenchristen lag, Wege verschiedener Art zur Beseitigung der Vorurtheile einzuschlagen, welche es den Judenchristen unmöglich zu machen schienen, sich mit den Heidenchristen in dem Mittelpunkt eines gemeinsamen Bewußtseins Eins zu wissen. Bedenkt man in dieser Beziehung, mit welchem Nachdruck in den spätern Briefen des Kanons, wie namentlich in den an die Epheser und Colosser, die centrale Bedeutung der

Person Christi und die in der Aufhebung der Scheidewand zwischen Juden und Heiden sich erweisende Kraft seines Todes hervorgehoben und welcher Werth schon darauf gelegt wird, sich auch nur als die erst zugelassenen und nachher hinzugekommenen, als die an der Bürgerschaft Israels blos theilnehmenden Glieder der messianischen Gemeinschaft betrachten zu dürfen (Ephes. 2, 11—22. 3, 1. f., εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν τῷ Χριστῷ, V. 6), so kann man auch darin nur ein neues Stadium in der Entwicklung dieser Verhältnisse und einen bemerkenswerthen Fortschritt in der Realisirung der Idee einer katholischen Kirche erblicken. Es geschieht schon mit dem befriedigenden Bewußtsein der Erreichung eines bestimmten Ziels, wenn auf einem weitern Punkt desselben Wegs Petrus und Paulus als gleichberechtigte Apostel mit so brüderlicher Anerkennung einander zur Seite gestellt werden, wie wir dieß in einer der jüngsten Schriften des Kanons 2 Petr. 3, 14. f. vor uns sehen. Auf der höchsten Stufe aber erscheint auch unter diesem Gesichtspunkt das johanneische Evangelium, in welchem der Apokalypse gegenüber das Verhältniß des Judenthums und Heidenthums das gerade umgekehrte ist, da nun hier das Judenthum ebenso den Charakter einer gottfeindlichen Macht, die nur ausgeschieden und vernichtet werden kann, an sich trägt, wie dort das Heidenthum. Dadurch erst ist über den Partikularismus des Judenthums das letzte Wort ausgesprochen, und nach völliger Vernichtung aller seiner Ansprüche und Privilegien für eine Gemeinschaft Raum geschafft, in welcher der gute, für die Schafe das Leben lassende Hirte zu den Glaubigen aus dem Judenthum

auch die andern Schafe herbeiführen kann, um sie alle unter dem Einen Hirten zu Einer Heerde zu vereinigen. Diese Eine Heerde des Einen Hirten ist in der Anschauung des johanneischen Christus der vollendetste Sieg, welchen die übergreifende Macht des christlichen Universalismus über den Partikularismus des Judenthums erringt.

Welches ganz andere Bild einer lebendigen von Moment zu Moment fortschreitenden Entwicklung stellt sich uns in dieser Auffassung jener ältesten Zeitverhältnisse dar, und mit welchem Recht kann man demnach behaupten, es habe dem Judenchristenthum sowohl als dem Paulinismus der Trieb und die Kraft zu einer lebendigen Entwicklung gefehlt? Man suche nur nicht das bewegende Prinzip in dem Kreise abstrakter Vorstellungen, die sich zu indifferent zu einander verhalten, um etwas Neues und Lebenskräftiges aus sich erzeugen zu können, sondern in dem konkreten Mittelpunkt lebendig in einander eingreifender Gegensätze, da, wo das Christenthum, mitten hineingestellt zwischen die herrschenden Zeitmächte, sich den Boden seiner Existenz erst erkämpfen und die seine geschichtliche Entwicklung bedingenden Formen sich selbst erst schaffen mußte. Vom Standpunkt der Ritschl'schen Geschichtsauffassung aus kann man freilich sagen, es habe dem Judenchristenthum an aller Fähigkeit zu einer weitern Entwicklung gefehlt, aber es ist nur das Einseitige und Beschränkte einer an bestimmten dogmatischen Vorstellungen hängenden Betrachtungsweise, den Trieb der Entwicklung da nicht zu sehen, wo gerade einer der mächtigsten Impulse der geschichtlichen Bewegung lag. Nachdem einmal Paulinismus und Judenchristenthum in offenem Gegensatz einander

gegenüberstanden, waren das treibende Prinzip jene Judaisten, die dem Apostel Paulus auf allen Punkten seines Wirkungskreises mit dem entschiedensten Widerspruch entgegentraten, und es gibt keinen größern Beweis der Entwicklungsfähigkeit des Judaismus, als die unläugbare Thatsache, daß es ihm nicht zu schwer fiel, selbst lebhaft vertheidigte Positionen aufzugeben, sobald er darin das Mittel sah, das Uebergewicht über den Paulinismus mit um so besserem Erfolg zu behaupten. Nur hieraus läßt sich ja, wie schon bemerkt worden ist, es erklären, daß an der Stelle der Beschneidung mit Einem Male die Taufe erscheint. Ueberall hatte er die beharrlich verfolgte Tendenz, das vom Paulinismus eroberte Gebiet sich zuzueignen, und sich so auf demselben festzusetzen, daß der Paulinismus nur dazu dem Judaismus vorgearbeitet zu haben schien, damit er erst noch mit demjenigen nachkommen könnte, was von Anfang an als die Voraussetzung gedacht werden mußte, unter welcher allein die Bekehrung der heidnischen Welt als ein innerlich berechtigtes und göttlich autorisirtes Unternehmen anzusehen war [1]).

1) Man erinnere sich hier der Bedeutung, welche die ganze pseudoclementinische oder pseudopetrinische Literatur für die Entwicklungsgeschichte des Christenthums hat. Vgl. die drei ersten Jahrh. S. 94 f. So unhistorisch die Fiktion ist, wenn diese Schriften den Apostel Petrus als Heidenapostel geradezu an die Stelle des Paulus setzen, so beweist doch sowohl dieß als die ganze Gestaltung der Petrussage, welche rege Thätigkeit in dem Judenchristenthum war, und wie konsequent es seine ursprüngliche geschichtliche Stellung für seine Tendenz zu benützen wußte, um seine von Anfang an prätendirte Superiorität über das paulinische Heidenchristenthum zu behaupten. Wie verfehlt die ganze Vorstel-

Und dieß gelang ihm ja auch in einem Umfang, in welchem jetzt erst das zum Judenchristenthum verjüngte Judenthum in dem vollen Glanze seiner weltgeschichtlichen Bedeutung sich vor Augen stellt. Woher stammen denn alle jene theokratischen Institutionen und aristokratischen Formen, durch welche die katholische Kirche die Elemente einer Organisation erhielt, welche alle Bedingungen einer die Welt überwindenden Macht in sich schloßen, woher anders als aus dem Judenthum? Ist der Episkopat der eigentliche Mittelpunkt und Träger des Katholicismus, das organisirende und beseelende Prinzip des ganzen Gesellschaftskörpers, so sieht man schon in den ersten Anfängen der bischöflichen Verfassung, in welchen der Bischof für jede einzelne Gemeinde in der konkretesten Erscheinung eben das zu werden im Begriff war, was auf der Grundlage des jüdischen Messiasbegriffs Christus für die allgemeine Kirche auf der höchsten Stufe ist, die ganze päpstliche Hierarchie des Mittelalters vor sich. Das

lung ist, welche sich Ritschl von der Unmacht des Judenchristenthums im nachapostolischen Zeitalter macht, und von seinem Mangel an Entwicklungsfähigkeit, hat nach einer andern Seite hin Hilgenfeld in der Abhandlung: Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen von Lechler und Ritschl, Zeitschr. für wiss. Theol. erster Jahrg. H. 1. S. 54 f. H. 3. S. 377 f. sehr evident nachgewiesen an der ansehnlichen Vertretung, welche das antipaulinische Judenchristenthum durch den Brief des Jakobus, das Κήρυγμα und die Περίοδοι Πέτρου, die ältesten Grundschriften der pseudoclementinischen Schriften und durch das Elxai-Buch erhalten hat, welcher Richtung sodann auch noch ganz besonders der von Ritschl gleichfalls unter einen unrichtigen Gesichtspunkt gestellte Hirte des Hermas angehört.

ist die unendliche Entwicklungsfähigkeit des Judenchristenthums, wie sie sich schon in dem aggressiven Verfahren der galatischen Gegner des Apostels Paulus und in dem Charakter ankündigt, welchen der Apostel Petrus als Gegner und Nebenbuhler des Apostels Paulus in der Anschauung der judenchristlichen Tradition erhielt, es ist der dem Judenthum angeborene Trieb nach einer theokratischen Weltherrschaft, welcher von der Idee aus, auf welcher er beruht, mit derselben Energie, mit welcher er an der Eigenthümlichkeit seines in sich abgeschlossenen Prinzips festhielt, sich nach außen erweiterte und sich zur realsten Weltmacht konstituirte. Hatte der Paulinismus durch seine Heidenmission den Boden für das katholische Christenthum in der großen Masse derer gewonnen, die aus allen Völkern und Stämmen, allen Nationen und Zungen zu der Urgemeinde der Versiegelten hinzukamen (Apok. 6, 9.), so war es das Judenchristenthum, das mit seinen organisirenden Formen das hierarchische Gebäude auf demselben aufführte. So überwiegend aber nach dieser Seite hin der Einfluß ist, welchen das Judenchristenthum auf die Entwicklung des Christenthums zur katholischen Kirche hatte, so wenig wird dadurch der Antheil verkürzt, welcher dem Paulinismus in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche zukommt. Wie er zuerst den christlichen Universalismus für das allgemein christliche Bewußtsein prinzipiell dadurch begründete, daß er die aristokratischen Ansprüche des jüdischen Partikularismus dogmatisch widerlegte und in ihrer tiefsten Wurzel vernichtete, so blieb ihm auch für alle Zukunft der Kirche vorbehalten, immer wieder mit derselben Schärfe und Entschiedenheit einzugreifen, so oft der hier-

archische Katholicismus das evangelische Christenthum überwucherte, und das urchristliche Bewußtsein in seinem innersten Grunde verletzte. In allen Fällen dieser Art, mochte der jüdische Partikularismus hierarchisch oder dogmatisch auf's Neue sein Haupt auch in der christlichen Kirche erheben, konnte man immer wieder nur zu denselben einfachen Grundwahrheiten zurückkehren, durch welche der Apostel Paulus, um vor allem zu zeigen, daß zwischen Juden und Heiden vor Gott kein Unterschied sei, überhaupt den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen, den unendlichen Abstand des Einen von dem Andern so bestimmt hat, daß der Mensch im Bewußtsein seiner Heilsbedürftigkeit sich zur göttlichen Gnade nur empfangend und hingebend verhalten und alles Rühmen eines Vorzugs vor Gott nur als eitelste Thorheit betrachten kann.

Es ergibt sich demnach aus dem Bisherigen, wie sehr der richtige Gesichtspunkt für die Geschichte der Entstehung der christlichen Kirche verfehlt ist, wenn man von den dogmatischen Vorstellungen und Ansichten ausgeht, die sich bei den ersten christlichen Schriftstellern finden. Ehe von einer Entwicklung innerhalb der christlichen Kirche die Rede sein kann, muß man vor allem wissen, wie es sich mit der Existenz einer christlichen Kirche verhält, und auf welchem Boden sie steht. Setzt man dabei noch überdieß, nach hergebrachter Weise, voraus, daß zwischen den ältern Aposteln und Paulus, den Judenchristen und Heidenchristen, eine Uebereinstimmung stattgefunden habe, wie es in der Wirklichkeit nicht war, so fehlt es dieser Geschichtsbetrachtung um so mehr an allen Bedingungen einer geschichtlichen Entwicklung. Die Hauptfrage kann daher nur sein, wie eine christliche Kirche

zu Stande kam. So gewiß nun das Christenthum nicht partikularistisch ist, so gewiß kann der Grundgedanke, aus welchem es ursprünglich hervorging, nur die rein sittliche Idee der allgemeinen Gleichheit der Menschen vor Gott, oder der christliche Universalismus gewesen sein, worin von selbst enthalten ist, daß das bewegende Prinzip aller geschichtlichen Entwicklung nur in dem Gegensatz zu dem jüdischen Partikularismus liegen konnte, mit welchem sich der christliche Universalismus erst auseinandersetzen und in irgend einer Form zur Einheit zusammenschließen mußte. Dieser Gang der Entwicklung war sosehr der naturgemäße, daß an jenem Gegensatz und an der Opposition, in welche sich der Paulinismus zum Judenchristenthum setzen mußte, sich erst, wie aus den Briefen an die Galater und Römer sehr klar zu sehen ist, die dogmatischen Lehren und Vorstellungen zu der Form entwickelten, in welcher sie den bestimmten Inhalt des christlichen Bewußtseins ausmachen.

Wie der Entwicklungsgang der ältesten christlichen Kirche, so betrachtet, nur um so großartiger erscheint, je tiefer man in die Gegensätze hineinsehen kann, welche erst die konkrete Anschauung eines solchen Prozesses geben, so bietet sich unter diesem Gesichtspunkt auch eine Analogie mit einer andern geschichtlichen Erscheinung dar, die auch zu dem Großartigsten gehört, was die Geschichte der Menschheit aufzuweisen hat, mit der Entwicklungsgeschichte des römischen Staats. Wo etwas Großes zu Stande kommen soll, muß es auch einen Gegensatz geben, in welchem die einander gegenüberstehenden Mächte erst durch Kampf und Widerstreit zu einem gemeinsamen Resultat gelangen, das um so bedeutender ist,

je mehr es erst durch Mühe und Anstrengung errungen werden kann. Was in der christlichen Kirche der jüdische Partikularismus gegenüber der aus allerlei Volk bestehenden heidenchristlichen Gemeinde war, war im römischen Staat die Aristokratie der Patricier in ihrem Unterschied von den in ihrer Ansicht tief unter ihnen stehenden Plebejer [1]. Und wie in Rom diese beiden Elemente und Faktoren des erst werdenden Staats bei allem, was sie von einander unterschied und trennte, dennoch von dem Bewußtsein ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit so tief durchdrungen und so stetig beherrscht waren, daß sie nie zu weit auseinandergehen konnten, und unter allen Kämpfen und Parteistellungen nur um so ernster und kräftiger an ihrer gegenseitigen Vermittlung und Einigung arbeiteten, so nahm auch die Entstehungs-

---

1) Als Plebejer im eigentlichen Sinn bezeichnet die Apokalypse 6, 9 die Heidenchristen im Unterschied von den υἱοὶ Ἰσραήλ. Sie sind nur ein ὄχλος πολύς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἠδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους, καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν, während jene nicht blos in zwölf Stämme getheilt sind, sondern auch innerhalb derselben ein so abgeschlossenes Zahlsystem bilden, daß jeder seine bestimmte Stelle und Numer hat. Klassen und Zahlen, Unterschiede und Rangordnungen gehören zum Wesen der Aristokratie, wer nicht einem solchen Ganzen einverleibt und einregistrirt ist, gehört nur zur großen ungezählten Menge, in welcher er für sich selbst als bloße Null verschwindet. Wie die Geschlechter der Patricier in ihren Curien die Plebejer von sich ausschloßen, so war das Gezählt- und Geschätztwerden in den Centurien des Servius Tullius für die Plebejer der erste Schritt, um auf die Stufe einer, wenn auch nicht ebenbürtigen, doch gleichberechtigten politischen Existenz erhoben zu werden.

geschichte der christlichen Kirche denselben Verlauf. Hier wie dort mußte erst die Scheidewand einer auf nationale Vorrechte und Vorurtheile sich stützenden aristokratischen Partei durchbrochen werden, und der Punkt, von welchem die dagegen sich erhebende Opposition ausging, ist dasselbe allgemein menschliche Gleichheitsbewußtsein, das auf dem religiösen Gebiet so wenig als auf dem politischen eine solche Beschränkung ertragen kann und nicht eher zu seiner Ruhe kommt, als bis die allmählige Gleichstellung der beiden Theile, hier also der Patrizier und der Plebejer, dort der judenchristlichen Petriner und der heidenchristlichen Pauliner so viel möglich erkämpft und die von Anfang an trennenden Unterschiede in dem gemeinsamen, die Gegensätze aufhebenden Gesammtbewußtsein verschwunden sind. Was aber das Ganze organisch zusammenhält und fortgehend die Grundlage bleibt, auf welcher das Streben nach Einigung fortschreitet und zu einem sich mehr und mehr erweiternden Einheitsstreben ausbildet, sind hier wie dort bestimmte, von Anfang an vorhandene, traditionelle Grundformen eines aristokratischen Organismus, welchen alles sich unterordnen muß, was in dieselbe Einheit des Ganzen aufgenommen werden soll. An diese Parallele hier zu erinnern und an ihr den Gang zu veranschaulichen, welcher, wie er überhaupt der allgemein geschichtliche ist, so auch in der christlichen Kirche kein andrer war, als derselbe, welchen wir auch sonst überall sehen, wo ein großer weltgeschichtlicher Zusammenhang sich entwickelt, liegt um so näher, da in der That die theokratische Kirche des Mittelalters die unmittelbarste Fortsetzung der alten römischen Weltmonarchie war, und beide dieselbe Idee eines

auf alle Völker sich erstreckenden Universalismus zu realisiren suchten, nur die eine politisch, die andere religiös und kirchlich.

Wenden wir uns von dieser allgemeinen Betrachtung zu der Ritschl'schen Geschichtsauffassung zurück, so ist noch ein Punkt hervorzuheben, wo sie mangelhaft erscheint und Ritschl selbst das Geständniß dieses Mangels sich nicht verbergen kann. Es mußte schon bei der ersten Auflage des Ritschl'schen Werkes auffallen, daß Ritschl das johanneische Evangelium wie absichtlich zu ignoriren schien und demselben keine Stelle in dem Entwicklungsgang der ältesten Kirche anzuweisen wußte. In der zweiten Auflage hat sich Ritschl wenigstens zu der unter den Text gesetzten Erklärung veranlaßt gesehen, daß er das Evangelium für ächt halte, weil er aber die Reden nicht unbedingt als Quelle für einen johanneischen Lehrbegriff ansehen könne, werde er in seiner Darstellung nicht auf das Evangelium eingehen. Er könne sich überhaupt nicht davon überzeugen, daß die Lehre des Johannes, wie sie der erste Brief in Uebereinstimmung mit dem Evangelium darbiete, ein wirksames Glied in der Entwicklung des Christenthums im zweiten Jahrhundert sein sollte. Wenn die Kirchenlehrer seit der Mitte desselben ihre Christologie an den johanneischen Logosbegriff anknüpfen, so beweise dieß nichts dagegen, denn der Logosbegriff, auch wenn er richtig verstanden wäre, sei nicht das Ganze der johanneischen Anschauung, wie aber deren Kern eine Bedingung des Nomismus Justin's und seiner Nachfolger sein sollte, vermöge er nicht einzusehen a. a. O. S. 48 f. Ich kann auch hier mich ganz mit Hrn. Uhlhorn einverstanden

erklären, welcher über die seltsame Behauptung Ritschl's sehr treffend bemerkt (a. a. O. S. 525): Wenn freilich die Frage nach dem Gesetz die einzig bewegende, einzig entscheidende sei, dann sei eine Einwirkung des Johannes nicht abzusehen, da Ritschl gewiß Recht habe, wenn er in dem Kern der johanneischen Lehre keine Bedingung des Nomismus Justin's und seiner Nachfolger finden könne. Daß Ritschl für das Johannes-Evangelium keinen Platz finde, sei ein sicheres Zeichen einer einseitigen Auffassung der Entwicklung, und wir müssen diese Einseitigkeit darin finden, daß die Frage nach dem Verhältniß Jesu und des Christenthums zum Gesetz in einseitiger Weise zum Mittelpunkt gemacht sei. Es ist dieß sehr wahr und richtig gesagt, wenn aber Hr. Uhlhorn auch darin bei Ritschl eine Nachwirkung seines frühern Standpunkts sehen will, so wüßte ich zwar nicht, wo die Tübinger Schule das Gesetz so einseitig zu ihrem Hauptgesichtspunkt gemacht hätte, um so mehr aber muß ich ihm beistimmen, wenn seine Bemerkung so zu verstehen ist, das Stillschweigen Ritschl's über das johanneische Evangelium scheine das Geständniß zu verrathen, daß sein Glaube an die Aechtheit desselben doch nicht auf so festen Füßen stehe, wie er versichert. Worin anders, als in der schwankenden Unsicherheit seines Urtheils, kann es seinen Grund haben, daß er so wenig zu sagen im Stande ist, wohin denn eigentlich das johanneische Evangelium gehört? Und was kann man so überhaupt von einer Geschichte der Entstehung der katholischen Kirche halten, welche mit einer so eigenthümlichen und bedeutungsvollen Erscheinung, wie das johanneische Evangelium ist, freilich nicht blos sein Lehrbegriff, sondern die

ganze in ihm sich darstellende Entwicklungsstufe des christlichen Bewußtseins, so gar nichts anzufangen weiß, wie dieß bei Ritschl der Fall ist. Es ist schwer zu begreifen, wie man sich mit einer Darstellung beruhigen kann, die auf einem so wichtigen Punkte eine solche Lücke offen läßt, und über eine Frage im Zweifel bleibt, welche, wenn man einmal an eine solche Untersuchung geht, doch irgendwie entschieden sein muß, und je nachdem sie entschieden wird, auf die ganze Geschichtsconstruktion zurückwirkt. Wenn für Ritschl auch nur so viel entschieden ist, daß das johanneische Evangelium, so weit es direkt und indirekt den Standpunkt des Apostels Johannes darstellt, den relativen Gegensatz zwischen den Uraposteln und Paulus längst überschritten habe, (a. a. O. S. 48), so wäre es seine Aufgabe gewesen, auf diesem Wege weiter fortzugehen, und nicht das zurückzuhalten, was sich ihm, wenn auch nur mit schwach überwiegender Wahrscheinlichkeit, über die Stellung des Evangeliums zu seiner Zeit ergeben hat. Ist er aber überhaupt bei einer so wichtigen Frage noch so wenig mit sich einig, wie kann man wissen, wohin am Ende noch der eigentliche Schwerpunkt seines Bewußtseins fällt? Man kann daher auch in dieser Beziehung nur Hrn. Uhlhorn beistimmen, wenn er befürchtet, Ritschl möchte auch jetzt noch nicht die Nachwirkungen seines frühern Standpunkts ganz in sich überwunden haben.

Aber auch Hr. Uhlhorn läßt hier in seiner Berichterstattung über die Tübinger Schule etwas vermissen, was die Vollständigkeit der Sache erfordert hätte. Die Tübinger Schule hat nicht nur das Verhältniß der ältern Apostel und des Apostels Paulus, der Petriner und Pauliner, zuerst

schärfer untersucht und unter den Gesichtspunkt einer geschichtlichen Entwicklung gestellt, sondern auch über den Ursprung und Charakter des johanneischen Evangelium eine Ansicht begründet, welche nicht minder tief in die Auffassung des Urchristenthums und der ältesten Kirche eingreift. Beides gehört wesentlich zusammen, wenn die ganze Geschichtsanschauung der Schule in ihrem wahren Lichte erscheinen soll. Hr. Uhlhorn hat sich nur an das eine dieser beiden Momente gehalten, das andere aber so gut wie unbeachtet gelassen. Und doch ist gerade hier der Punkt, wo der Wunderanfang des Christenthums, in welchen Hr. Uhlhorn das entscheidende Kriterium setzt, am unmittelbarsten in Frage steht. Schienen nach hergebrachter Ansicht die sämmtlichen vier Evangelien gleichsam eine in gleicher Linie aufgestellte Phalanx zu bilden, in welcher jedes Glied mit allen andern so eng zusammenhing, daß die ganze kompakte Masse jedem Angriff widerstehen konnte, so hat die neueste Kritik den angreifbarsten Punkt da in's Auge gefaßt, wo das vierte Evangelium an die drei andern sich anschloß. Auf diesem Punkte ist sie so eingedrungen, daß sie, indem sie jenes Eine von den drei andern trennte und ablöste, sich nach beiden Seiten hin für die rein geschichtliche Betrachtung freieren Raum schuf. Ist, wie diese Evangelienkritik zu zeigen suchte, das johanneische Evangelium von den synoptischen so wesentlich verschieden, daß es mit ihnen nicht in eine Reihe zusammengestellt werden kann, sondern einer ganz andern Form der Darstellung angehört, so ist dadurch nicht nur eine Reihe von Schwierigkeiten abgeschnitten, welche den Ursprung des Christenthums geschichtlich noch weit unbegreiflicher machen, als er

an sich schon ist, sondern es ist so auch erst der rechte geschichtliche Ort für ein Evangelium gewonnen, das als Werk eines apostolischen Augenzeugen völlig in der Luft schwebt, als Produkt einer spätern Zeit aber in den geschichtlichen Zusammenhang so ergänzend eingreift, daß dadurch erst der ganze Entwicklungsgang in klarer Anschauung vor Augen steht. Gesetzt nun auch, Hr. Uhlhorn hätte den Beweis für seine Behauptung, daß es mit der Tübinger Schule und allen ihren Resultaten eine res acta sei, weit besser geführt, als dieß wirklich der Fall ist, so hätte er doch noch eine bedeutende Lücke zurückgelassen und sein Werk nur halb vollbracht, so lange er nicht auch diesen zweiten Hauptpunkt mit derselben Gründlichkeit behandelte. An Stoff hiezu hätte es ihm gewiß nicht fehlen können, da ja gerade über diesen Punkt, die johanneische Frage, in der neuesten Zeit so vieles verhandelt worden ist, und man bei ihr am wenigsten der Tübinger Schule den Vorwurf wird machen können, daß sie ihren Gegnern eine Antwort schuldig geblieben sei. Da Hr. Uhlhorn es zwar unterlassen hat, darauf einzugehen, gleichwohl aber es sehr nahe legt, die von ihm angeregte Frage auch unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, so wird es nicht unpassend erscheinen, wenn ich selbst die Gelegenheit ergreife, dem Abrechner mit der Tübinger Schule auch über diesen Punkt noch zur Rede zu stehen.

II. Die johanneische Frage.

Die Tübinger Schule hat auch bei der johanneischen Frage nur gethan, was sie auch sonst zur Norm ihres Verfahrens machte, das, wie es Hr. Uhlhorn selbst bezeichnet,

ein rein geschichtliches sein soll. Sie hat Thatsachen hervorgehoben, welche, wenn sie auch bisher entweder ganz übersehen oder zu wenig beachtet worden sind, doch nur aufgewiesen werden dürfen, um von jedem Unbefangenen, welcher sich nicht von vorn herein gegen die Objektivität der Geschichte verschließt, als wirklich vorhanden anerkannt zu werden, sie hat auf Erscheinungen aufmerksam gemacht, die wichtiger und einflußreicher sind, als man gewöhnlich meint, Unterschiede und Gegensätze herausgestellt, die irgendwie ausgeglichen und vermittelt werden müssen, wenn nicht das Ganze ohne Halt und Zusammenhang auseinanderfallen soll. Da man aber sich gar zu oft auch mit einer oberflächlichen, schiefen und falschen Vermittlung begnügt, so hat es sich die Schule zur besondern Aufgabe gemacht, einen strengern Maaßstab, als man sonst für nöthig erachtet, anzulegen, alles, was die Gegner ihr als Widerlegung entgegenhielten, scharf und genau darauf anzusehen, ob es der Forderung entspricht, die an eine genügende Lösung der Frage zu machen ist, ob nicht trotz aller Versicherungen des Gegentheils irgend ein subjektives und dogmatisches Interesse sich einmischt, ob man nicht, wenn man auch nur so viel zugibt, als die Gegner selbst nicht in Abrede ziehen können und wollen, von diesen Prämissen aus nur die Wahl hat, entweder zu dem veralteten und aufgegebenen Standpunkt zurückzukehren, oder das Resultat anzuerkennen, das sich der historisch kritischen Betrachtung ergibt.

Zieht man von diesem Gesichtspunkt aus die neuesten, die johanneische Frage betreffenden Untersuchungen in Erwägung, so verdient vor allem die Schrift Weiße's: Die

Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, 1856, die Beachtung, die sie schon durch ihren Titel in Anspruch nimmt. Vgl. Art. 2. Die johanneische Frage S. 16 f. nebst den Erläuterungen S. 111 f.

Es gibt keinen Gegner der Tübinger Schule, welcher der Ansicht derselben vom Ursprung und Charakter des johanneischen Evangeliums so große Zugeständnisse macht, wie Weiße. Er theilt mit derselben die entschiedene Ueberzeugung, daß das vierte Evangelium in der Gestalt, wie es vorliegt, unmöglich das Werk eines Apostels, eines Augenzeugen sein könne, und sie beruht ihm nicht blos auf den Wundererzählungen dieses Evangeliums, sondern in höherem Grade auf andern Charakterzügen seines Inhalts, von welchen namentlich zwei hervorgehoben werden. Der eine ist das Verhältniß Jesu zu dem Täufer Johannes, in dessen Darstellung das vierte Evangelium sich einer Verläugnung des einfachsten Grundgesetzes aller Geistesentwicklung schuldig gemacht habe, indem es den Gott in Christus früher durch den Täufer als durch Christus, oder wenigstens durch den Täufer unabhängig von Christus gefunden werden lasse; erst wenn der wahrhafte Gott und Gottmensch seine Gottheit im eigenen Innern ganz nach den Gesetzen natürlich menschlicher Bewußtseinsentwicklung erlebt und zur vollen Klarheit des Selbstbewußtseins gebracht, dann aber allseitig durch That und Rede entfaltet habe, könne von einer Anerkennung dieses Göttlichen durch Andere die Rede sein. Ungleich wichtiger als diese Bemerkung, die von der unrichtigen Voraussetzung ausgeht, wie wenn wir uns das Verhältniß Jesu und des Täufers nach den Gesetzen der natürlichen

Geistesentwicklung zu denken hätten, während doch der Täufer als Prophet und Vorläufer nur verkündigt und bezeugt, was ihm durch göttliche Offenbarung mitgetheilt ist, ist das Zweite, die Differenz zwischen der an die Festreisen angeknüpften Geschichtsdarstellung des vierten Evangeliums und der synoptischen. Es sei nun einmal nicht möglich, die einfach gediegene Grundanschauung der Synoptiker, nach welcher Jesus ausschließlich in Galiläa und der nächsten Nachbarschaft wandelte, wirkte und lehrte, bis zu dem Zeitpunkt, da sein gottverhängtes Geschick, das nur in Jerusalem erfüllt werden konnte, ihn dahin rief, mit der johanneischen zu verbinden, ohne die hohe innere Wahrheit der erstern unheilbar zu verletzen, die Unwahrheit und Unnatur der letztern in ein grelles Licht zu stellen. Zum weitern Beleg dafür, wie sehr die Auffassungsweise des vierten Evangelium gegen die der drei andern zurückstehe, beruft sich Weiße noch auf die Erzählung von der Tempelreinigung, in welcher der sie an den Beginn der Laufbahn Jesu setzende Evangelist nur einen Beweis seiner Unbekanntschaft mit seinen Vorgängern, so wie überhaupt mit dem wahren Sachverhalt, und seiner Urtheilslosigkeit gegeben habe. Wenn man nun aber schon meint, Hr. Weiße werde in der Bestreitung des apostolischen Ursprungs eher noch weiter gehen, als die Tübinger, macht er mit Einem Male Front gegen sie und spricht es im Tone der entschiedensten Apologetik als seine eigene festbegründete Ueberzeugung aus, daß es etwas äußerst Bedenkliches habe und alles Fundament eines ächten Geschichtsglaubens nicht blos auf diesem Gebiet zu erschüttern drohe, wenn man dieses Geisteszeugniß abzuläugnen wage und den so einstim-

migen Glauben der alten Kirche an einen apostolischen Ursprung jener heiligen Urkunde Lügen strafe (a. a. O. S. 49). Es soll also beides, der apostolische und nichtapostolische Ursprung des Evangelium zugleich behauptet, oder zwischen Ursprung und Abfassung, wie zwischen Kern und Schale, unterschieden werden. Für den apostolischen Ursprung werden die alten längst bekannten, aber auch längst abgenützten Argumente aufgeführt. Das Hauptgewicht wird auf den ersten johanneischen Brief gelegt, eine durch äußere Zeugnisse so sicher beglaubigte Urkunde, wie nur irgend eine andere Schrift des Neuen Testaments, und zugleich von einer innern Beschaffenheit, die auch nicht dem leisesten Zweifel an seiner apostolischen Aechtheit Raum gegeben haben würde, wenn nicht sein unläugbares Verwandtschaftsverhältniß zum Evangelium ihn in die kritischen Fragen über das letztere hineingezogen hätte. Mit der zweifellosesten Gewißheit glaubt Weiße von der Aechtheit des Briefs auf die Aechtheit des Evangeliums schließen zu dürfen; leider ist nun aber eben die Sache des Briefs mit der des Evangeliums so verflochten, daß sie nicht von ihr getrennt werden kann, und wie es sich mit den angeblich über allen Zweifel erhabenen äußern Zeugnissen für die Aechtheit des Briefs verhält, habe ich in meinen kritischen Untersuch. über die kan. Ev. S. 350 nachgewiesen. Neben diesem Hauptargument glaubt sodann Weiße nicht nachdrücklich genug betonen zu können, wie die vielfachen Spuren der Bekanntschaft mit dem Inhalt des vierten Evangeliums bei christlichen Schriftstellern bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts, und wie sodann nach dem genannten Zeitpunkt das einstimmige Zeugniß der Kirche das

gleichzeitige Vorhandensein dieser Urkunde und die Zurückführung ihres Ursprungs auf den Apostel Johannes hinreichend beweise. Bei den Spuren einer solchen Benützung, wie sie in der Schrift des Pseudo-Origenes massenweise vorliegen, könne nur die bodenloseste Willkür noch in Abrede stellen, daß das Evangelium den Häuptern und Anhängern der gnostischen Sekten schon seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts bekannt gewesen sei. Man kann es schon aus dieser Sprache abnehmen, wie innerlich hohl dieses ganze Beweisverfahren ist. Es nimmt sich freilich sehr gut aus, in's Allgemeine hin von einer Masse von Spuren, einem einstimmigen Zeugniß der Kirche zu reden, sobald man aber die Sache näher betrachtet und die einzelnen Data genauer untersucht, so verlieren sich diese angeblichen Spuren sosehr in's Unsichere und Unbestimmte, daß kein unparteiischer Beurtheiler, wenn er nicht alles hierüber Gesagte völlig ignoriren will, sie sehr hoch anschlagen kann, und statt das einstimmige Zeugniß der Kirche zu rühmen, würde man besser thun, das Verhalten der Kirche zu der johanneischen Frage gerade in dem Zeitpunkt, welcher hier der entscheidende ist, als einstimmiges Stillschweigen zu bezeichnen. Man weiß in der That nicht, welcher Art Leser Hr. Weiße vor Augen hat, wenn er Apokalypse und Evangelium auf folgende Weise einander gegenüberstellt: aus dem Zweifel, der in der Kirche stets über die Verfasserschaft der Apokalypse geblieben sei, gehe für jeden Unbefangenen deutlich die Folgerung hervor, daß es gute und triftige Gründe gewesen sein müssen, was in Bezug auf das Evangelium einen solchen Zweifel gar nicht habe aufkommen lassen. Das Vorhandensein solcher

Gründe hier abläugnen, das laute und einstimmige Zeugniß der Kirche hier Lügen strafen, und dort ihren Zweifel ihr in's Angesicht für ebenso unbegründet erklären, wie hier ihr Zeugniß, dieß erklärt Hr. Weiße wiederholt für eine Gewaltsamkeit, die sich nicht rechtfertigen lasse. Diese Vergleichung hält er daher für jeden, dem nicht eine einmal mit Leidenschaft ergriffene Lieblingstheorie das Urtheil unheilbar getrübt habe, für sehr lehrreich; der wahre Sachverhalt aber ist, daß das erste Zeugniß, das man überhaupt über die Apokalypse hat, sich so entschieden für ihren apostolisch johanneischen Ursprung ausspricht, daß man kein Recht hat, früher vorhandene Zweifel gegen denselben vorauszusetzen, die Zweifel aber, die nach Justin gegen sie laut werden, gehören schon einer Zeit an, in welcher das dogmatische Vorurtheil gegen den Chiliasmus einen unläugbaren Einfluß auch auf die Tradition von ihrem Ursprung gehabt hat. So ist nun zwar allerdings in der Folge das Evangelium im Vortheil gegen die Apokalypse, aber gerade in der Zeit, welche bei dieser kritischen Frage vorzugsweise in Betracht kommt, steht dem klaren Zeugniß Justin's für die Apokalypse ein Stillschweigen über das Evangelium gegenüber, das im Zusammenhang mit so vielem Andern jedem Unbefangenen höchst verdächtig erscheinen muß. Wenn man einmal einer solchen Argumentationsweise sich bedient, wie die Hrn. Weiße's ist, so darf sehr natürlich auch die bekannte beliebte Instanz von dem Falsarius nicht fehlen, welcher in dem Evangelium nur ein Machwerk des Betrugs produzirt haben würde. Hr. Weiße kann daher auch gegen alle derartige Hypothesen nicht nachdrücklich genug mit der Erklärung auftreten: Wer die

katholische Kirche der ersten christlichen Jahrhunderte einer solchen Täuschung fähig halte, in Bezug auf eine Urkunde fähig halte, von der sie so eben die Erfahrung gemacht habe, wie leicht sie mißbraucht werden könne zu Zwecken der Häresis, wahrlich der traue der Kirche einen Grad von Urtheilslosigkeit zu, von dem sich nicht absehen lasse, wie er, „ich sage nicht, mit irgend welcher Ehrfurcht vor der Kirche, ich sage vielmehr, mit irgend welcher Anerkennung eines Prinzips der Glaubwürdigkeit in alle und jede geschichtliche Ueberlieferung überhaupt noch vereinbar ist" (a. a. O. S. 59 f.). Welcher ehrfurchtsvolle kindlich fromme Glaube an die Glaubwürdigkeit der Kirche! Wie wenn ein solcher Falsarius in der Geschichte der ältesten Kirche etwas so Unerhörtes und Unmögliches wäre, und wie wenn wir durch das Schreckbild eines solchen Falsarius, dessen Gewissenlosigkeit doch in keinem Falle wir zu verantworten haben, uns abhalten lassen müßten, bei Fragen, bei welchen man erst wissen will, wie es sich mit ihnen faktisch verhält, der Wahrheit auf die Spur zu kommen. Aber es ist ja auch, wie längst gezeigt ist, nur die roheste Vorstellung, die man von anonymen und pseudonymen Schriften des Alterthums haben kann, wenn man in jedem Produkt dieser Art ein Machwerk des schlimmsten Betrugs und der absichtlichsten Täuschung sehen will.

Der Ton einer solchen Beweisführung muß um so mehr auffallen, da Hr. Weiße das, was er für den apostolischen Ursprung des Evangelium sagt, dadurch selbst wieder neutralisirt, daß er mit demselben Nachdruck auch den nichtapostolischen behauptet. Schon aus diesem Grunde sollte Hr.

Weiße darauf bedacht sein, auch den Ton, in welchem die eine Behauptung der andern gegenübergestellt wird, so zu ermäßigen und nach beiden Seiten hin im Gleichgewicht zu halten, daß der Absprung von dem Einen auf das Andere nicht gar zu groß erscheint; wie ist es aber überhaupt möglich, die Aechtheit des Evangeliums mit demselben Ernste sowohl zu bestreiten als zu vertheidigen? Die Möglichkeit kann nur in der objektiven Beschaffenheit des Evangeliums begründet sein, ist dieß aber wirklich der Fall, so muß auch beides, die Aechtheit und Unächtheit, an bestimmten Merkmalen aus dem Evangelium selbst klar und evident nachgewiesen werden. Dieß ist der Hauptpunkt, auf welchen es bei dieser Ansicht ankommt, aber auch die schwächste Seite derselben. So weit Hr. Weiße seine Hypothese etwas näher motivirt hat, hält er den didaktischen Inhalt des Evangeliums für den apostolischen Kern desselben. Die ächtapostolischen Grundbestandtheile des Evangeliums seien durch und durch von einer einheitlichen Idee beseelt, in so durchgehender, gewissermaßen selbst ausschließlicher Weise, wie neben ihnen vielleicht keine andere Schrift des Neuen Testaments, es sei die Idee von Christus als dem Mensch gewordenen, im Fleisch, d. h. in Gestalt einer lebendigen Persönlichkeit, den Menschen von Angesicht zu Angesicht erschienenen und anschaulich gewordenen Logos oder Gottessohn. Diese Idee allein habe auch den erzählenden Theilen des Evangeliums den Schein eines Tendenzcharakters gegeben, der aber nur in der Tendenz bestehe, aus den didaktischen Aufzeichnungen des Apostels und aus den Erinnerungen an seine gelegentlichen mündlichen Mittheilungen über die Lehre und über mancherlei Einzeln-

heiten aus der Lebensgeschichte seines göttlichen Meisters ein schriftstellerisches Ganze zu bilden. Von der schriftstellerischen Kunst aber dieses Bearbeiters der johanneischen Evangelienschrift hat Hr. Weiße keine sehr hohe Vorstellung. Er scheint ihm mit ebenso geringer Kunde des wahren Sachverhalts der von ihm erzählten Begebenheiten, als mangelhaftem Verständniß der seelenvollen Auffassung, der wunderbar hohen und kühnen Idee seines apostolischen Gewährsmanns, doch in vollkommen gutem Glauben an die Wahrhaftigkeit des von ihm Ueberlieferten geschrieben zu haben; nur einen solchen Unverstand in der Beurtheilung, ein solches Ungeschick in der Verarbeitung, Nachbesserung und Widerlegung will er ihm nicht zutrauen, wie man annehmen müßte, wenn er die synoptischen Evangelien gekannt und vor sich gehabt hätte (S. 54—57). Der Hauptgedanke dieser Hypothese ist demnach die Unterscheidung zweier verschiedener Bestandtheile, die in den Evangelien zur Einheit miteinander verschmolzen sind, und Hr. Weiße erklärt es in diesem Sinne für die erste und dringendste Aufgabe der Evangelienkritik, das Geschäft dieser Sonderung in ernstlichen Angriff zu nehmen. Wie kommt es nun aber, daß Hr. Weiße nicht selbst Hand an das Werk gelegt, und zur Lösung der von ihm gestellten Aufgabe so gut wie nichts gethan hat? Denn was wir S. 113—116 als einen Versuch dieser Art lesen, schwebt so in der Luft, daß man sich nur wundern muß, wie Hr. Weiße darauf irgend etwas bauen will. Indem er an den Prolog aus K. 3, 13—21 und V. 31—36 Worte anreiht, die man auch schon bisher für Zwischenreden des Apostels gehalten hat, und damit auch noch K. 5, 19—27 mit den nöthi-

gen Auslassungen verbindet, bekommt er einen betrachtenden Aufsatz des Apostels, welcher vom Verfasser des Evangeliums bei Ausarbeitung der fünf ersten Kapitel benützt worden sei. Mit der gleichen Sicherheit, mit welcher dieser hinter den Erzählungen sich versteckende Aufsatz entdeckt worden ist und mit welcher hier überhaupt alles geschieht, glaubt Hr. Weiße auch in den Christusreden K. 14—17 dieselbe apostolische Hand zu erkennen. Was wird aber hiemit gewonnen? In jeder zusammenhängenden Darstellung lassen sich größere oder kleinere Abschnitte unterscheiden, wer aber die Einheit einer Schrift bestreitet und zwei von einander verschiedene Verfasser annimmt, kann dieß doch nur dadurch begründen, daß er Bestandtheile in ihr nachweist, die so heterogener Natur sind, daß sie nicht als ursprünglich Eins gedacht werden können. Daß im johanneischen Evangelium das Didaktische und das Geschichtliche sich nicht mit einander vertragen, behauptet zwar Hr. Weiße, aber er hat nirgends einen evidenten Beweis seiner Behauptung gegeben, sondern es kommt alles nur darauf hinaus, daß in den genannten Abschnitten alle blos erzählenden Redetheile geradezu für Einschaltungen und unächte Zusätze erklärt werden. Man kann sich weder aus dem Didaktischen noch aus dem Historischen von der Unverträglichkeit des Einen mit dem Andern überzeugen und die ganze atomistische Vorstellung von dem Ursprung und der Zusammensetzung des johanneischen Evangeliums streitet so sehr mit dem allgemein anerkannten einheitlichen Charakter desselben, daß Hr. Weiße selbst sich nicht getraut hat, auf seinem Wege einer rein mechanischen Sonderung weiter fortzugehen. Er gesteht selbst (S. 117 man vgl. auch S. 112) sein Bemühen

für die auch sonst nicht sparsam eingewobenen Redestücke von ähnlichem Charakter, wie namentlich die beiden genannten Abschnitte, sei bis jetzt vergeblich gewesen. Dieß hindert ihn jedoch keineswegs mit aller Sicherheit auf der Einsicht zu beharren, daß der Erzählung des Evangelisten Mittheilungen von der Hand und aus dem Munde des Apostels zu Grunde liegen, und daß zu diesen Mittheilungen der gesammte im eigentlichen Wortsinn lehrende und betrachtende Inhalt des Evangeliums gehöre: das könne und das werde zur vollen zweifellosen Gewißheit gebracht werden, auch wenn die ursprüngliche Gestalt der schriftlichen Mittheilungen sich immer nur annäherungsweise und unvollständig aus dem Gegebenen wiederherstellen lassen sollte. Es steht also erst für die Zukunft in Aussicht, daß man es noch zu dieser Gewißheit bringen werde, wie ist aber dieß anzunehmen, wenn der Urheber der Hypothese selbst sie auf so schwache Füße stellt und so wenig für sie zu thun weiß, um sie auch nur einigermaßen auf objektive Wahrscheinlichkeitsgründe zu stützen? Hr. Weiße ist aber nicht nur auf dem von ihm eingeschlagenen Wege nicht weiter fortgegangen, er ist sogar unwillkürlich in die von ihm bestrittene Anschauungsweise der Gegner hinübergekommen. Er hat, wie schon bemerkt worden ist, von der schriftstellerischen Kunst des Bearbeiters der johanneischen Evangelienschrift keine sehr hohe Meinung, schreibt ihm aber gleichwohl einen Antheil an der Abfassung derselben zu, der weit über die untergeordnete Stufe hinausgreift, auf welche er ihn stellen will, und das Ganze doch wieder in seine Hände legt. Auch Hr. Weiße spricht ja von einem Tendenzcharakter der erzählenden Theile des Evangeliums, von einer Tendenz,

welche keine andere sei, als diese, aus den didaktischen Aufzeichnungen des Apostels und aus den Erinnerungen an seine gelegentlichen mündlichen Mittheilungen über die Lehre und über mancherlei Einzelheiten aus der Lebensgeschichte seines göttlichen Meisters ein schriftstellerisches Ganze zu bilden, und dieses Ganze, setzt Hr. Weiße hinzu, habe dann freilich absichtlich oder unabsichtlich das Gepräge der Idee tragen müssen, von der jene Mittheilungen beseelt und durchdrungen waren (S. 56). Der Bearbeiter wäre also doch auch in die apostolische Grundidee eingegangen, er hätte nicht blos referirt und zusammengesetzt, sondern auch nach der gegebenen Idee den geschichtlichen Stoff bearbeitet und in einer bestimmten Tendenz umgebildet, und es wären demnach auch die beiden auf diese Weise zur Einheit des Ganzen verschmolzenen Bestandtheile, die lehrenden und die erzählenden, nicht so äußerlich und mechanisch von einander abzulösen, wie Hr. Weiße durch die Annahme von Einschaltungen, Zuthaten, Versetzungen u. s. w. das Aechte und Unächte scheiden will. Schon dadurch wird dem Bearbeiter ein Einfluß eingeräumt, der sich sehr weit erstreckt haben kann, aber auch zu der gegebenen apostolischen Idee soll er sich ja nicht so schlechthin empfangend verhalten haben, daß wir nicht auch bei ihr seine eigene geistige Thätigkeit als mitbetheiligt voraussetzen müßten. Denn Hr. Weiße ist ja auch hier weit entfernt von der Behauptung, daß die dem Herrn in den Mund gelegten Reden genau in der Gestalt und dem Umfang, wie wir sie im Evangelium lesen, ein Ganzes von des Apostels Hand für sich gebildet haben müßten. Die Hand, die sich mit ihnen die Freiheit erlaubte, welche sich der Ueberarbeiter erlaubt

habe, indem er sie dem von ihm abgefaßten Erzählungsganzen einverleibte und zu diesem Behufe sie mit jenen dialogisirenden Zwischensätzen ausstattete, diese Hand könne sich leicht auch noch mehrere erlaubt haben (S. 117). Diese Möglichkeit wird gewiß niemand bestreiten, hat aber Hr. Weiße auch erwogen, was daraus für seine Methode überhaupt folgt? Den „unermeßlich folgenreichen Gewinn, welcher uns aus der im Großen und Ganzen mit hinlänglicher Sicherheit, wenn auch nicht überall im Einzelnen mit buchstäblicher Genauigkeit zu vollziehenden Scheidung der Bestandtheile im johanneischen Evangelium zuwachse", setzt Hr. Weiße „in die Möglichkeit der Erkenntniß jenes von den mythischen Elementen der synoptischen und den schon durch dogmatische, zu einem supranaturalistischen Wunderglauben verirrte Reflexion getrübten der nachjohanneischen Darstellung vollkommen freien, in reinster Idealität der Anschauung nur den wahren Thatbestand der großen Offenbarungsthatsache erfassenden Lehrbegriffs von der Menschwerdung des göttlichen Logos in der Person Jesu von Nazareth, den einer der ersten unmittelbaren Jünger des Herrn in seinem Geiste ausgearbeitet und in wenigen und kurzen Worten schriftlich niedergelegt habe" (S. 120). Hiemit wird demnach der ächt johanneische Inhalt des Evangeliums eigentlich nur auf die Logosidee und ihre concrete Anschauung in der Person Jesu zurückgeführt und dem Bearbeiter auch so für die Darstellung dieser Idee ein so weites Feld geöffnet, daß sich nirgends eine feste Grenzlinie ziehen läßt zwischen dem ihm Gegebenen und demjenigen, was er aus seinem Eigenen hinzugethan hat. Ein Schriftsteller, welcher mit einer apostolischen Schrift so verfuhr,

wie Hr. Weiße annimmt, daß er die in ihr enthaltenen Reden Jesu mit Erzählungen vermischte, sie auf verschiedene Weise modificirte, Theile derselben willkürlich versetzte, kann ebensogut auch solche Reden selbst entworfen haben. Indem ich auf diese Weise nur den Andeutungen nachgehe, die Hr. Weiße selbst gegeben hat, aus den von ihm aufgestellten Prämissen die von selbst in ihnen liegenden Folgerungen ziehe, verschwindet der Unterschied zwischen der Ansicht des Hrn. Weiße und der meinigen immer mehr. Es kommen aber dabei noch zwei weitere Momente in Betracht. Bildet irgend etwas den apostolischen Kern der johanneischen Evangelienschrift, so ist es die Logosidee. Ist es aber so wahrscheinlich, daß diese Idee aus dem apostolischen Kreise stammt? Es ist um so weniger der Fall, je mehr Johannes mit ihr allein steht, und sich dadurch hauptsächlich von den Synoptikern unterscheidet. Eben dieß findet aber auch nach Hrn. Weiße statt. Auch er betrachtet die Logosidee nicht als einen wesentlichen Bestandtheil der Lehre Jesu selbst, sondern als ein Erzeugniß des johanneischen Geistes, das der johanneischen Darstellung keinen Vorzug vor der synoptischen gibt. Er erblickt in ihr zwar ein köstliches unschätzbares Denkmal jenes Geistes des dem Herrn am nächsten stehenden Jüngers, aber in Folge dieser Nähe sei er nicht bei der äußerlichen Auffassung seiner Worte stehen geblieben, sondern habe dieselben in die tiefen Schachte des eigenen Innern versenkt und nur mit dem edlen Gestein dieses Schachts vermengt, dort wiedergefunden. Hr. Weiße verhehlt sich nicht, daß für uns, sofern es uns vor allem Andern um eine vollkommen treue geschichtliche Erkenntniß des Herrn selbst zu thun seyn muß, gerade jene

einer mehr äußerlichen historischen Auffassung entsprungene Ueberlieferung einen noch höhern Werth behaupte, nur will er nicht undankbar sein gegen das eigenthümlich Herrliche, ja vielleicht zur Vervollständigung jener geschichtlichen Grundlage nach manchen Seiten Unentbehrliche dieser Quelle (S. 54 f.). Wenn aber auch bei einem Apostel die Logosidee in ihrer Beziehung zu der Person Jesu nichts unmittelbar Gegebenes und dem apostolischen Bewußtsein Gemeinsames war, sondern ein Produkt seiner eigenthümlichen Anschauungsweise, so kann auch ein Anderer diese Idee in sich erzeugt haben, und wenn die unmittelbare Nähe Jesu solche Spekulationen nicht zurückhielt, so hatte ein ferner Stehender einen noch freieren Spielraum. Dieß ist das Eine, wozu die Vorstellung Hrn. Weiße's wenigstens die Möglichkeit offen läßt. Das Andere, das hier noch in Betracht kommt, betrifft die geschichtliche Seite des Evangeliums. Den Hauptantheil an der so entschieden feststehenden Ueberzeugung des Hrn. Weiße, daß das vierte Evangelium in der Gestalt, wie es vorliegt, unmöglich das Werk eines Apostels, eines Augenzeugen sein könne, haben die Wundererzählungen dieses Evangeliums (S. 40). Er schreibt dem Verfasser der nachjohanneischen Darstellung eine dogmatische, zu einem supranaturalistischen Wunderglauben verirrte Reflexion zu (S. 120), und spricht von einer grobsinnlichen, plump supernaturalistischen Vorstellung, welche, wenn man auch nur ein einziges Wunderwerk der Art, wie die Erweckung des Lazarus, als wirkliche Todtenerweckung verstehe, wie die Darstellung dieses Evangeliums uns dieß anzunehmen nöthige, das Todesleiden des Heilands für jeden Einsichtigen zu einem leeren

Schaugepränge mache (S. 20). Es ist dieß um so auffallender, da Hr. Weiße, um die neutestamentlichen Wundererzählungen zu erklären, eine symbolisirende und allegorisirende Deutung zu Hülfe nimmt, welche, so subjektiv und willkürlich sie auch sonst in ihren speziellen Ausführungen sein mag, doch gerade in ihrer Anwendung auf das johanneische Evangelium von selbst die Hand zu der Lösung des Widerspruchs bietet, welchen Hr. Weiße zwischen dem didaktischen und historischen Inhalt desselben finden will. Es kann doch nichts näher liegen als der Gedanke, daß Wundererzählungen, wie die von der Verwandlung des Wassers in Wein, der Speisung der Fünftausende, der Heilung des Blindgeborenen, der Auferweckung des Lazarus, nichts Anderes sind als der bildliche Reflex dessen, was der Verfasser theils in der idealen Bedeutung der Person Jesu überhaupt, theils in dem ideellen Inhalt der dem Wunder beigegebenen Reden Jesu seinen Lesern vor Augen stellen will. Steht also nur einmal fest, wie dieß ja die entschiedene Ueberzeugung des Hrn. Weiße ist, daß unmöglich ein Apostel als Augenzeuge Wundererzählungen, wie die johanneischen, verfaßt haben kann, wer anders sollte ein Evangelium, in welchem, ohne dessen organische Einheit gewaltsam zu zerstören, der erzählende Theil so wenig von dem lehrenden getrennt werden kann, geschrieben haben, als eben derjenige, welchem in jedem Fall der erzählende zugeschrieben werden muß? Und daran kann man ja um so weniger zweifeln, da die genaue Vergleichung mit den synoptischen Evangelien deutlich genug zeigt, wie der Verfasser des vierten den durch die evangelische Tradition gegebenen geschichtlichen Stoff für die ideellen Zwecke seiner

Darstellung benützt hat. Hr. Weiße bestreitet auch dieß und behauptet die Unbekanntschaft des Verfassers mit seinen synoptischen Vorgängern (S. 46). Sonst sind über diesen Punkt die Vertheidiger und die Gegner der Aechtheit des Evangeliums im Grunde ganz einverstanden, nur Hr. Weiße hat das Interesse, um die innere Einheit des Evangeliums nicht anerkennen zu müssen, den Verfasser aus Mißverständniß und Unbekanntschaft mit dem wahren Sachverhalt so ungeschickt als möglich zu Werke gehen zu lassen. Ein gleicher Nothbehelf ist die Annahme, daß der Entwurf und die Ausführung dieser Evangelienschrift in einem sehr einsam stehenden, von dem Verkehr mit den damaligen Hauptherden evangelischer Verkündigung und kirchlicher Lehrthätigkeit entfernten Kreise persönlicher Schüler oder Freunde des Johannes ausgegangen sei; nur zu spät nach des Apostels Heimgang dürfe es nicht geschehen sein, denn je später wir den Ursprung des Evangeliums ansetzen, um so mehr erschwere man sich die Erklärung dieser isolirten Stellung seines Urhebers (S. 57). Also, nur um ihm die Bekanntschaft mit seinen synoptischen Vorgängern abzuschneiden, soll er in Hinsicht des Ortes und der Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit auf einen so viel möglich engen Kreis beschränkt werden! Wie aber, wenn er nun doch erst später geschrieben hätte, und mit den synoptischen Evangelien nicht so unbekannt gewesen wäre? Es folgt ja daraus nur, daß er bei der Abfassung seiner Evangelienschrift nicht so ungeschickt zu Werke gegangen sein kann, wie Hr. Weiße voraussetzt, und warum sollte man ihm dieß nicht zutrauen, da man auch in Hinsicht des Lehrinhalts seines Evangeliums, wenn er auch nur den

apostolischen Kern desselben für die Zwecke seiner Darstellung bearbeitete, keine so geringe Meinung von seiner geistigen Befähigung haben kann? Die Voraussetzungen Hrn. Weiße's selbst drängen zu einer Ansicht hin, bei welcher, wenn man einmal der schriftstellerischen Selbstthätigkeit des Evangelisten auch nur so viel zuschreibt, als auch Hr. Weiße nicht in Abrede ziehen kann, das Wenige, das noch ausserhalb derselben liegen soll, zu einer sehr unbestimmten Vorstellung wird. Hr. Weiße weiß am Ende, um den vorausgesetzten apostolischen Kern des Evangeliums zu retten, sich nur auf das Allgemeine zu berufen, daß alle längeren Reden des Evangeliums ohne Ausnahme in eben so entschieden ausgeprägter Weise, wie jene beiden Partien, die Hr. Weiße genauer bestimmen zu können glaubt, den stilistischen und Gedankentypus an sich tragen, welchen die Kirche von Alters her für das Eigenthum des Apostels Johannes erkannt habe. Unstreitig haben die den Namen des Johannes führenden Schriften in Stil und Gedanken einen in sehr bestimmten Zügen ausgeprägten Typus; ob aber dieser Typus in derselben Weise, in welcher er johanneisch ist, auch apostolisch ist, dieß ist die Frage, um die es sich handelt, und wenn Hr. Weiße für die Anerkennung dieses johanneischen Typus auf das Urtheil der Kirche von Alters her sich beruft, so war die Kirche auch nie darüber im Zweifel, daß in diesen Schriften alles und jedes gleich johanneisch sei. Greift man daher diesen Typus auch nur auf einem Punkte an, so ist nach der allgemeinen Ansicht sogleich das Ganze in Frage gestellt, und man hat nur die Wahl, entweder alles für johanneisch oder nichts für johanneisch zu halten, im letztern Falle aber wird

das Johanneische nur dem Apostel abgesprochen und es bleibt auch ohne allen apostolischen Antheil gleich johanneisch. Die Hauptfrage kann daher immer nur diese sein, welche der beiden an sich möglichen Voraussetzungen mit der Consequenz durchgeführt werden kann, welche in jedem Fall die Einheit des johanneischen Typus erfordert. Kaum hat Hr. Weiße auch nur einige Stücke als ächt johanneisch erkannt, so hält er sich für vollberechtigt, noch andere schriftliche Aufzeichnungen des Apostels vorauszusetzen, da nämlich, „wo die Annahme einer nur im Gedächtniß oder in mündlicher Ueberlieferung bewahrten Erinnerung nicht ausreiche, was doch wohl nur bei den ganz kurzen Aussprüchen der Fall sein möge“ (S. 117). In der That so gut das Eine apostolisch-johanneisch ist, kann es auch das Andere sein, warum soll aber dieselbe Consequenz nicht zuletzt auch das ganze Evangelium als eine Aufzeichnung des Apostels erscheinen lassen? Scheinen Hrn. Weiße die Schwierigkeiten, die dieser Annahme entgegenstehen, so groß zu sein, daß er über sie nicht hinwegkommen kann, so ist das Nächste, was der methodische Gang der Untersuchung fordert, nicht, an eine Theilung des Ganzen zu denken, und eine Zusammensetzung aus heterogenen Bestandtheilen vorauszusetzen, ohne daß sich irgend eine sichere oder auch nur scheinbare Spur einer solchen Entstehung wahrnehmen läßt, sondern der nothwendige Fortschritt kann nur darin bestehen, daß man sich auf die andere Seite der Alternative stellt und den Versuch macht, ob sich nicht von ihr aus der einheitliche Charakter der Schrift ohne die auf der erstern Seite stattfindenden Schwierigkeiten begreifen läßt. Was sich auf diesem Wege ergibt, liegt klar vor Augen,

während die gegenüberstehende Ansicht eine Halbheit der Vorstellung ist, welche nach keiner von beiden Seiten hin genügt, welche die organische Einheit des schriftstellerischen Ganzen unästhetisch zerstört und an den Verfasser eine Reihe von Zumuthungen macht, durch welche gleichfalls das an sich so zweideutige Verdienst, die Tradition der Kirche nothdürftig aufrecht erhalten und neben dem Bestreiter der Aechtheit auch den Apologeten derselben gemacht zu haben, gar zu theuer erkauft ist.

An die Anhänger der Tübinger Kritik richtet Hr. Weiße S. 125 noch besonders die Frage, wie sie die Haltung, welche die Evangelienschrift in Bezug auf die Person des Apostels behaupte, auf dessen Zeugniß sie sich stütze, mit der Voraussetzung einer absichtlichen Fälschung verträglich finden. Die Stellen 19, 35 und 20, 31 verrathen die Bestimmung für einen ganz engen Leserkreis, nur in einem solchen habe der Apostel, auf welchen die Erzählung sich berufe, ohne ihn mit Namen zu nennen, als bekannt vorausgesetzt werden können. Wie sich nun aber dieß mit der vermeintlichen Absicht des Verfassers vertrage, den Namen eines von der ganzen Christenheit gekannten, aber dem Unternehmen des Verfassers völlig fremden Apostels als einen Aushängeschild für die dogmatische Waare zu benützen, welche er durch diesen frommen Betrug auf den Markt der Christenheit habe bringen wollen? Woher weiß denn aber Hr. Weiße, daß der Verfasser in den genannten Stellen nicht die Leser seiner Schrift überhaupt meint? Und wenn es hier nur darum zu thun ist, den Falsarius noch einmal in seiner ganzen Schreckgestalt zu zeigen, so hätte Hr. Weiße bedenken sollen,

daß dieselbe Instanz auch seinen Johannes trifft, wenn der nichtapostolische Verfasser auf die Rechnung seines Apostels so Vieles gebracht hat, woran dieser selbst nie denken konnte, wie namentlich eine Reihe der grob sinnlichsten, auf der rohesten dogmatischen Ansicht beruhenden Wunder. Weit wichtiger aber, als solche kleinliche Fragen und Bemerkungen, wie sie Hr. Weiße so oft macht, ist die Frage, in welches Verhältniß sich der Verfasser des Evangelium's sowohl zu dem apostolischen Gewährsmann, auf welchen er sich beruft, als auch überhaupt zu den Aposteln, als den Vermittlern der Lehre und Geschichte Jesu, gesetzt habe. Hr. Weiße stimmt darin ganz den Tübinger Kritikern bei, daß das Evangelium sich gar nicht wirklich für ein Werk des Apostels ausgebe, auf dessen Zeugnisse es sich beruft, und bemerkt mit Recht, daß es eine anmassende Selbstüberhebung des Apostels Johannes über seine Mitjünger gewesen wäre, wenn er sich schlechthin als den von Christus geliebten Jünger bezeichnet hätte. Das Merkwürdige ist nun aber, wie der Verfasser auf der einen Seite zwar für den Inhalt seiner Evangelienschrift sich nur auf eine apostolische Autorität stützen kann, auf der andern aber, wie es scheint, recht absichtlich der Meinung zu begegnen sucht, daß nichts als christliche Wahrheit gelten könne, was nicht seine Quelle in einer unmittelbaren Mittheilung aus dem Kreise der zwölf Apostel hat. Es sind nur zwei Stellen im Evangelium, in welchen der Verfasser die Zwölfzahl der Apostel nennt, 6, 67. 70 und 20, 24 und beidemal geschieht es so, wie wenn er dabei zugleich zu verstehen geben wollte, man dürfe sich die Zwölfzahl nicht gerade als den absoluten Inbegriff alles wahrhaft

Christlichen denken. In der ersten Stelle läßt er nicht nur an die Zwölf Jesum die Worte richten: „wollet auch ihr rückwärts gehen", sondern auch das vielgepriesene Bekenntniß des Petrus von Christus, als dem Sohne Gottes, mit der Frage erwidern: „habe ich nicht Euch die Zwölf ausgewählt und einer von Euch ist ein διάβολος?" und in der zweiten Stelle wird ausdrücklich bemerkt, daß der ungläubige Thomas einer der Zwölf gewesen sei. Mehr als die geschlossene Zwölfzahl gilt ihm der einer unendlichen Erweiterung fähige Kreis der Jünger und über die apostolische Amtsauctorität setzt er das auf freier Wahl und natürlicher Sympathie beruhende Liebesverhältniß Jesu zu einem bestimmten einzelnen Jünger. Sein Hauptgewährsmann ist daher der Jünger, welchen Jesus liebte. Es leidet keinen Zweifel, daß es der Apostel Johannes ist, wie er aber dazu kam, diesen gerade so auszuzeichnen, und sich von ihm diese bestimmte Vorstellung zu bilden, kann man sich nur aus der Apokalypse erklären[1]). In denselben Zusammenhang gehört auch ein Zug des johanneischen Evangelium, welcher bisher noch zu wenig beachtet worden ist. Wie auffallend ist es, daß gerade nur dieses Evangelium unter den am Kreuze des sterbenden Jesus stehenden Frauen auch die Maria, die Mutter Jesu, nennt! Man kann es sich nicht denken, daß, wenn es sich so verhielt, die synoptische Tradition gerade diejenige dieser Frauen völlig vergessen haben soll, welche den unmittelbarsten Antheil an dem Schicksal des Gekreuzigten nehmen mußte, für ein Evangelium aber, das auch sonst der Geschichte so wenig treu bleibt,

1) Vrgl. meine krit. Unters. über die kanon. Evang. S. 376 f.

ist es nicht zu viel, auch hier die Maria nur für den Zweck aufzuführen, um an sie den dem sterbenden Jesu in den Mund gelegten Ausspruch anzuknüpfen, daß der von ihm geliebte Jünger künftig ihr Sohn und sie seine Mutter sein sollte. Und was soll mit diesem Ausspruch selbst anders gesagt sein, als daß Jesus in dem Jünger seiner Liebe, als seinem sichtbaren Stellvertreter, seinem geistigen Bruder, gleichsam selbst geistig fortlebe? Dies ist ein ganz anderes Band der Verbindung mit Jesu, als das nur an dem Apostelnamen hängende und durch ihn bedingte, oder das der leiblichen Verwandtschaft, das den Jakobus, einen der einst ungläubigen Brüder Jesu (Joh. 7, 5), zum Haupt der jerusalemischen Gemeinde erhob, und ihm in ihren Augen eine so hohe Bedeutung gab. Wie der Verfasser des johanneischen Evangelium's schon durch solche Züge das Jüngerverhältniß zu Jesus zu erweitern und zu vergeistigen suchte, so ist überhaupt in keinem andern Evangelium sosehr dafür gesorgt, daß auch ferner Stehende, schon durch einen längern Zeitraum von der sichtbaren Erscheinung der Person Jesu Getrennte, sich in der lebendigsten geistigen Gemeinschaft mit Jesus wissen können. Was Jesus in seinen Abschiedsreden zum Trost und zur Belehrung seiner Jünger sagt und als das Mittel der innigsten und bleibendsten Verbindung mit ihm betrachtet, nimmt der Verfasser des Evangeliums auch für sich in Anspruch und er hat das volle Recht dazu, da ja Jesus selbst ausdrücklich sagt (17, 20), das vom Vater Erbetene gelte nicht bloß seinen ersten Jüngern, sondern auch allen denen, die durch ihr Wort an ihn glauben, damit alle ebenso Eins seien, wie er selbst mit dem Vater Eins sei.

Wer also auf solche Weise, wie der Verfasser des Evangelium's, allein nur in der Anschauung Christi lebt, sich so ganz in sein innerstes Wesen vertieft, wer alles, was das christliche Bewußtsein in seinem tiefsten Grunde in sich schließt, zu dieser Klarheit entwickelt, und in Anschauungen herausstellt, welche als der Reflex der Gedanken, als Thatsachen des Bewußtseins, auch das Gepräge geschichtlicher Wirklichkeit an sich zu tragen scheinen, der ist auch von dem Bewußtsein durchdrungen, daß auch er den Geist Christi in sich hat, den von dem Herrn verheißenen Geist, der in alle Wahrheit leiten und zu einer immer höhern Stufe der Erkenntniß führen soll; auch er kann sich als einen Jünger des Herrn betrachten, der an seinem Busen liegt, in der vertrautesten Gemeinschaft mit ihm steht, und seine innersten Gedanken vernimmt und ausspricht, und die Herrlichkeit des Eingebornen wie mit eigenen Augen gesehen hat, er hat mit Einem Wort in der Energie seines christlichen Selbstbewußtseins das Prinzip aller Wahrheit in sich. Will man es unbegreiflich finden, wie ein solcher Prozeß des christlichen Bewußtseins ohne absichtliche Selbsttäuschung möglich ist, so bedenke man nur, welche Analogie dazu der Vorgang des Apostels Paulus ist. Auch er mußte sich ja erst eine eigene Theorie bilden, um sich als ebenbürtigen gleichberechtigten Apostel zu betrachten, was nur dadurch geschehen konnte, daß er seine innere Anschauung Christi der äußern der Andern gleichstellte, in den Aussagen seines christlichen Selbstbewußtseins den Ausspruch des Herrn vernahm, und den νοῦς Christi in sich zu haben sich bewußt war. Auch für ihn lag die evangelische Urgeschichte schon in einer Ferne, in welcher ihm an die Stelle

des Einzelnen, das er selbst nicht gesehen hatte, nur eine allgemeine Grundanschauung als die Norm seines Wissens und Denkens treten konnte [1]). Dasselbe, wie er, that der Verfasser des johanneischen Evangelium, nur mit dem Unterschied, daß er auf einer schon weiter vorgerückten und entwickelten, über die apostolische Zeit schon hinausgehenden Stufe des christlichen Bewußtseins stand [2]).

---

1) Vergl. meine Beiträge zur Erklärung der Corinthierbriefe. Theol. Jahrb. 1852 S. 32 fg.

2) Eine der Fragen, bei welchen es Hr. Weiße noch ganz besonders darauf abgesehen zu haben scheint, die Tübinger auf die Hörner zu nehmen, ist die von ihm S. 126 an die Schule gerichtete: „Wie erklärt die Schule von ihrem Standpunkt aus die Thatsache, daß das vierte Evangelium weder von der davidischen Abstammung des Herrn, noch auch von seiner vaterlosen Zeugung irgend eine Kunde gibt, obgleich wenigstens der letztern zu gedenken, das Interesse für einen so ganz und gar, wie man von jener Seite uns überreden will, von der Logoslehre des zweiten Jahrhunderts erfüllten Schriftsteller ein so nahe liegendes und dringendes war? Die Wahrheit, die kein unbefangener Leser des Evangeliums verkennen kann, ist, daß dem Evangelisten jene beiden Aussagen der urchristlichen Sage noch völlig unbekannt waren. Die Unbekanntschaft mit der Abstammung von David und mit der Geburt zu Bethlehem verräth sich insbesondere 7, 42., wo der Evangelist nach seiner sonstigen Gewohnheit gewiß nicht unterlassen haben würde, eine Berichtigung anzubringen, wenn er von jenem Umstand Kunde gehabt hätte. Solche Unbekanntschaft aber ist bei einem Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, der so voll Absichtlichkeiten steckt, wie nach Tübinger Theorie unser Evangelist, ganz und gar undenkbar.“ Die Antwort auf diese Frage hätte Hr. Weiße längst in meinen krit. Untersuch. über die kanon. Ev. S. 98 f.

Der Versuch, zwischen Aechtem und Unächtem, Apostolischem und Nichtapostolischem im johanneischen Evangelium zu unterscheiden, wurde gemacht, um als nichtapostolische Bestandtheile alle diejenigen ausscheiden zu können, welche mit dem geschichtlichen Charakter der evangelischen Geschichte sich nicht vertragen zu können scheinen. Da aber der Begriff des Geschichtlichen auf dem Boden der evangelischen Geschichte sehr relativ ist, und die johanneischen Wundererzählungen, so eigenthümlich sie sind, doch für alle diejenigen kein Vorurtheil gegen den Ursprung des Evangeliums sein können, welche überhaupt an den Wundern der evangelischen Geschichte keinen Anstoß nehmen, so muß die Frage nach dem geschichtlichen Charakter des Evangeliums

---

finden können. Es ist der Schule nie eingefallen, der vaterlosen Zeugung eine besondere Beziehung auf die Logoslehre zu geben, da überhaupt von einer menschlichen Geburt des Logos im johanneischen Sinn gar nicht die Rede sein kann. Eben aus diesem Grunde hat der Evangelist selbst auch nicht das Geringste gethan, um seine Darstellung mit der synoptischen geschichtlich zu vermitteln. Es besteht in diesem Punkte zwischen beiden eine schlechthinige Kluft. Welches Interesse hätte daher für ihn die Sage von der Geburt in Bethlehem haben können, und wie kann man aus 7, 42. auf seine Unbekanntschaft mit ihr schließen? Er kennt sie ja und führt sie als eine der gangbaren jüdischen Traditionen an, aber freilich ohne weiteres Gewicht auf sie zu legen. Nicht auf seine Unbekanntschaft mit der synoptischen Tradition kann man also daraus schließen, sondern nur auf seine freie Stellung zu ihr, daß er, wie dieß ja auch sonst aus seinem Evangelium zu sehen ist, sie nicht als eine ihn bindende geschichtliche Auctorität anerkennt. Es hängt somit auch dieß mit der obigen Frage über sein Verhältniß zu den Aposteln zusammen.

erst noch schärfer gefaßt und enger begrenzt, d. h. auf den Hauptgegenstand der ganzen evangelischen Geschichte bezogen werden. Sieht man auch über alles Andere hinweg, was das johanneische Evangelium von den synoptischen unterscheidet, und zur Beurtheilung seines geschichtlichen Charakters dienen kann, so bleibt doch die Hauptfrage immer, ob eine Evangelienschrift, deren ganze Anschauung von der Person Christi von der der synoptischen Evangelien so wesentlich verschieden ist, für das Werk eines apostolischen Augenzeugen gehalten werden kann. Auch Hr. Weiße, welcher das Didaktische und in demselben insbesondere das Christologische als den apostolischen Kern des Evangeliums betrachtet, hat sich genöthigt gesehen, auch nach dieser Seite hin die orthodoxe Ansicht von der Autorschaft des Evangeliums auf doppelte Weise wesentlich zu modifiziren, um sie der historischen Wahrscheinlichkeit näher zu bringen. Er gibt zu, daß die Einsicht in das wahre Wesen der persönlichen Erscheinung und Selbstoffenbarung des Göttlichen in Christus, für deren Inhalt Johannes den schlagenden Ausdruck des λόγος ἐνσαρκωθείς gefunden habe, auf der Voraussetzung einer tiefern Reflexion beruhe, einer einheitlich zusammengefaßten Anschauung, wie die Jünger dazu nicht bei'm Leben, sondern erst nach dem Tode des Meisters haben gelangen können. Sodann soll die Menschwerdung des Logos nach der Lehre des ächten Johannes, wie sie sich vollkommen unzweideutig auch in dem ohne Zweifel von dem Apostel selbst aus ächter Erinnerung mitgetheilten Worte des Herrn Joh. 10, 34 f. kundgebe, welches der Erzähler mit seinem gewöhnlichen Ungeschick in einen Vorgang eingeflochten habe, der sich nie

so habe zutragen können, nicht die mirakulöse Einkörperung einer schon zuvor als begränzte Person neben der Persönlichkeit des Vaters existirenden göttlichen Persönlichkeit in einem ausdrücklich zu diesem Behufe von dem heiligen Geist erzeugten Menschenleib sein. Sie sei nicht mehr und nicht weniger als die vollendete Einleibung des lebendigen, persönlichen Charakterbildes der Gottheit, jener δόξα oder σοφία, welche auch schon das Alte Testament als lebendige, schöpferische Gotteskraft von dem Wesen, von dem unendlichen, persönlichen Ich der Gottheit unterscheiden lehre, ohne sie aber als eine zweite, neben der Person des Weltschöpfers und Weltherrschers existirende Person davon abzutrennen, in Seele und Geist eines einzelnen Menschen, aus dessen persönlicher Erscheinung demzufolge die Herrlichkeit dieses Charakterbildes herausstrahle, woher der Nachdruck, mit dem wir Johannes allenthalben die Unmittelbarkeit der Anschauung dieses Gottes betonen hören (a. a. O. S. 129 f.). Es soll demnach mit Einem Worte der johanneische Logosbegriff dadurch abgeschwächt werden, daß der Logos von einer präexistirenden göttlichen Person auf eine bloße Gotteskraft und ihre Einwirkung auf den Menschen Jesus herabgesetzt wird. Die Möglichkeit dieser Auffassung hat Hr. Weiße nicht näher nachgewiesen, es wird aber diese Lücke hinlänglich ausgefüllt durch die Abhandlung C. Weizsäcker's in den Jahrbüchern der deutschen Theologie 2. S. 154 f.: „Das Selbstzeugniß des johanneischen Christus, ein Beitrag zur Christologie", deren Berücksichtigung somit hier ihre Stelle findet.

Der leitende Gesichtspunkt ist auch hier, den johanneischen Christus in demselben Verhältniß, in welchem das

johanneische Christusbild dem synoptischen näher gerückt wird, in seinem rein geschichtlichen Charakter erscheinen zu lassen. Da Hr. Weizsäcker nicht wie Hr. Weiße zwischen dem didaktischen und historischen Inhalt des Evangeliums wie zwischen ächten und unächten Bestandtheilen unterscheidet, sondern die apostolische Abfassung des Evangeliums schlechthin voraussetzt, und den in ihm enthaltenen Reden Jesu den Werth eines Selbstzeugnisses beilegt, so kann sich die Unterscheidung, die auch er machen zu müssen glaubt, nur auf die Logoslehre des Johannes beziehen, und es kommt nur darauf an, zu zeigen, daß die eigenen Aussagen Jesu von seiner Person nicht in demselben Sinne genommen werden müssen, welchen Johannes mit seinem Logosbegriff verbindet, und daß sie auch Johannes selbst nicht in diesem Sinne habe genommen wissen wollen. Er lasse ja, wird in dieser letztern Beziehung zunächst bemerkt, nie Jesus sich selbst den Namen Logos geben, oder etwas aussagen, was daran erinnere, selbst da, wo er sich so frei bewege, wie 12, 37—50., wo er V. 44 f. Jesum in seiner Rede nur fortsetzen lasse, was er eben von sich ausgesprochen habe, zeige sich auf's schlagendste, wie genau er die Worte Jesu und seine eigenen Gedanken auseinandergehalten habe. Es fehle zwar nicht an Stellen, die stark genug lauten, um das Vorurtheil zu erwecken, daß wir in Jesu auf Erden nach seinem eigenen Bewußtsein von sich nichts Anderes vor uns haben, als die Persönlichkeit des Logos, auf der andern Seite aber finde sich auch in den Selbstaussagen Jesu eine Reihe von Zügen, die sich nicht leicht mit der Logos-Persönlichkeit vereinigen lassen, in welchen der Christus, der so spricht, dem synoptischen unendlich viel nä-

her stehe, als der Logosidee. Indem es nun die Aufgabe der Abhandlung ist, zu zeigen, daß diese doppelte Anschauung keinen unvermittelten Gegensatz bilde, wird man ihr zwar gern zugeben, daß wenn Jesus 8, 23. von sich sagt, er sei ἐκ τῶν ἄνω, dieß nicht gerade metaphysisch von einem Wesensverhältniß verstanden werden muß, um so weniger aber der erkünstelten Annahme beistimmen können, mit welcher sie die Bedeutung von solchen Stellen, wie 8, 56 f. und 17, 5. zu entkräften sucht. In der erstern Stelle soll die Aussage Jesu nur den Charakter eines augenblicklichen Schauens an sich tragen und ein einzelner Blick sein, zu welchem er wie in prophetischer Erhebung durchdringe, in der letztern soll sich gleichfalls nicht ein in die Jenseitigkeit zurückreichendes Selbstbewußtsein enthüllen, sondern nur eine von der Gegenwart aus bis dorthin sich erhebende Erkenntniß. Ihrem nächsten und natürlichsten Sinne nach wird man die Worte Jesu in beiden Stellen nicht anders als von der Behauptung der Präexistenz verstehen können, und je ernster in beiden der Moment ist, in welchem er dieß von sich bezeugt, um so mehr ist anzunehmen, daß er nichts Zweideutiges und Geschraubtes gesagt, sondern die tiefste Wahrheit seines Selbstbewußtseins ausgesprochen hat. Es versteht sich von selbst, daß wer einmal Stellen, wie die genannten, in einem so abgeschwächten Sinne nehmen zu können glaubt, sich auch nichts daraus machen wird, in allen andern ähnlich lautenden so viel abzuziehen, als ihm nöthig zu sein scheint, um ihnen ihr transcendentes Selbstbewußtsein abzuthun. Wenn man sich aber mit derselben Anstrengung durch alle diese Stellen hindurchgewunden hat, was bleibt am Ende, wenn

man sich aufrichtig fragt, als unabweislicher Eindruck zurück? Doch nur, daß es eine völlig vergebliche Mühe ist, diese Stellen, eine nach der andern, immer wieder etwas Anderes sagen zu lassen, als jeder Unbefangene in ihnen finden muß, der nicht dasselbe Interesse hat, den Johannes mit den Synoptikern auszugleichen. Es ist eine rein willkürliche, dem klaren Sinne der Worte wie absichtlich widersprechende Behauptung, wenn Hr. Weizsäcker a. a. O. S. 192 versichert, gerade Joh. 3, 11—13. finde sich die bestimmteste Andeutung, daß alle göttliche Erkenntniß Jesu eine in diesem Leben gewonnene und höchstens auf einen tiefern Erkenntnißgrund von ihm selbst mittelbar zurückbezogene sei, und nichts weniger als unerhört ist es, in den Worten ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ den Ausspruch zu finden, daß er gegenwärtig im Himmel sei (a. a. O. S. 171). Warum drückte er sich so aus, wenn er nicht so verstanden sein wollte, und wie kann man seine Worte anders als so verstehen, wenn doch der Redende dasselbe Subjekt ist, das der Evangelist den ewigen göttlichen Logos nennt? Sagt man, es sei wohl zu unterscheiden zwischen dem, was der Evangelist Jesum sagen lasse, und dem, was er selbst sage, so bedenke man auch, was aus dieser Unterscheidung folgt. Sind alle jene Aussprüche Jesu nicht als Aussagen eines transcendenten Selbstbewußtseins zu nehmen, so ist es nur ein Mißverständniß des Evangelisten, wenn er als das Subjekt jener Aussprüche den überweltlichen ewigen Logos an die Spitze seines Evangeliums gesetzt hat; aber nicht blos mißverstanden hätte er diese Aussprüche, sondern ihnen auch noch eine Fassung gegeben, die sie ursprünglich nicht haben konnten, da niemand läugnen kann,

daß sie, wenn sie auch im Sinne Jesu nicht als Ausdruck der Logosidee zu nehmen sind, doch in ihrer ganzen Form und Fassung dieser Idee so nahe als möglich kommen, somit ursprünglich nicht so gelautet haben können, wenn Jesus nicht auch wirklich so verstanden sein wollte. Hat ihnen aber erst der Evangelist eine solche, das Mißverständniß in jedem Fall für die Leser seines Evangeliums so nahe legende Fassung gegeben, wer bürgt uns überhaupt noch für die Treue seiner Darstellung? Wie Vieles kann auch sonst eine ganz andere Gestalt erhalten haben, wenn mit dem Hauptsubjekt der evangelischen Geschichte eine so große Veränderung vorgegangen, an die Stelle des menschlichen Jesus der göttliche Logos gesetzt worden ist? Gerade die Auskunft also, durch die man den Johannes mit den Synoptikern am besten in Einklang zu bringen glaubt, bringt nur einen um so größern Riß in die Einheit der evangelischen Geschichte. Es bleibt nicht nur das Mißverhältniß zwischen Johannes und den Synoptikern, sondern es kommt auch in das johanneische Evangelium selbst ein unerträglicher Zwiespalt mit sich selbst, wenn alle jene Aussprüche Jesu ursprünglich einen ganz andern Sinn gehabt haben sollen, als sie der Evangelist vom Standpunkt seiner Logosidee aus genommen hat. Denn wozu anders kann er diese Idee seiner evangelischen Geschichte vorangestellt haben als in der Absicht, in ihr den leitenden Gesichtspunkt für ihre richtige Auffassung, den Schlüssel zu ihrem tiefern Verständniß zu geben? Läugnet man daher in jenen Aussprüchen jede Aussage eines höhern überweltlichen Selbstbewußtseins, so ist es nur konsequent, auch der Logosidee selbst ihren transcendenten Inhalt abzusprechen. Auch

dieser Schritt ist schon geschehen. Hr. Weiße setzt, wie schon bemerkt ist, an die Stelle des Logos ein göttliches Charakterbild, d. h. eine in persönlicher Gestalt lebendig und anschaulich erschienene Gotteskraft, und Hr. Weizsäcker (in seiner Anzeige der Weiße'schen Schrift im Reuter'schen Repert. 1858. Maiheft S. 97) hält die hiemit ausgesprochene Ueberzeugung der aufmerksamsten Beherzigung werth. Er wünscht, daß die hiemit wieder aufgeworfene große Frage recht viele Kräfte versammeln möchte, welche sich vereinigten, eine vorurtheilsfreie Entscheidung herbeizuführen, und glaubt die ganze Tragweite des aufgestellten Problems auch für die Frage nach der Authentie der im Evangelium wiedergegebenen Reden Jesu sehr nachdrücklich bezeichnen zu müssen. Jeder, dem es wirklich um eine vorurtheilsfreie Entscheidung zu thun ist, kann in dem hiemit wieder betretenen Weg nur die Rückkehr zu den längst veralteten Künsteleien und Quälereien der socinianischen und rationalistischen Exegese sehen, über die man doch endlich im Interesse einer unbefangenen Schriftforschung hinweggekommen sein sollte. Wer wird denn darüber noch streiten wollen, ob der Evangelist von dem Logos als einem persönlichen Wesen spricht? Was hilft es also, ihn immer wieder etwas Anderes sagen zu lassen, als er nach dem unläugbaren Sinne seiner Worte wirklich gesagt hat, wenn doch niemand sich überzeugen wird, daß dieß in einem andern Interesse geschieht, als eben nur in der Absicht, Folgerungen abzuschneiden, welche man für die Frage nach der Authentie des Evangeliums nicht brauchen kann. Wenn daher Hr. Weizsäcker das Resultat seiner Abhandlung so zusammenfaßt (S. 202): „Finden wir in den

Aussagen Jesu nicht das Selbstbewußtsein des ewigen göttlichen Logos, so ist auch das Göttliche in ihm nicht der Schwerpunkt seiner diesseitigen Persönlichkeit, sondern das Personbildende kann nur die Menschheit sein; es ist ein wirkliches menschliches Ich, was uns in ihm anspricht, ein vollkommenes, reines, menschliches Selbstbewußtsein, das bei aller Höhe, die es erreicht, und aller Herrlichkeit der ihm widerfahrenen Offenbarung, bei aller Unbedingtheit, mit der es sich mit Gott Eins weiß, doch nicht aufhört, sich menschengleich in allem zu wissen, und seinen ganzen Zusammenhang mit einer andern Welt nur als einen angeschauten hat," so findet von allen diesen Sätzen das gerade Gegentheil statt, da aus falschen Prämissen nie etwas Richtiges folgen kann. Hat Jesus alle jene Aussprüche als Aussagen seines Selbstbewußtseins gethan, so hat er in ihnen nicht als Mensch gesprochen, weil kein Mensch so sprechen kann, wenn er nicht entweder absichtlich mißverstanden sein will, oder sich wirklich ein präexistirendes und transcendentes Sein zuschreibt, das sein menschliches Selbstbewußtsein zur völligsten Illusion macht. Dagegen macht es nicht das Geringste aus, daß dasselbe Subjekt auch wieder nicht nur als ein Gott untergeordnetes, vom Vater gesandtes, seinen Willen vollziehendes, in allem nach ihm sich richtendes, den Logos des Vaters an die Menschen mittheilendes, sondern auch als ein wahrhaft menschliches beschrieben wird. Die Unterordnung gehört zum Begriff des johanneischen Logos, wie Jesus selbst es ausspricht, wenn er 14, 28. sagt, der Vater sei größer als er, was er nur von sich als dem Logos gesagt haben kann, da es gar zu selbstverständlich wäre, es von sich als dem Men-

schen zu sagen. Er steht an sich unter dem Vater, und man kann daher auch nicht sagen, wie man meint (vgl. a. a. O. S. 177), er hätte, wenn er das Selbstbewußtsein des Logos in sich gehabt hätte, sich als den freiwillig, aus eigenem Trieb und Entschluß gekommenen Logos darstellen müssen. Daß er dabei zugleich als wahrer und wirklicher Mensch erscheint, kann gleichfalls nicht befremden, da sich nicht denken läßt, wie der Verfasser, wenn er einmal diese Absicht hatte, eine evangelische Geschichte hätte schreiben können, ohne Jesum in der Weise, wie er gethan hat, zum Subjekt derselben zu machen. Daß nun aber das Subjekt dieser evangelischen Geschichte beides zugleich ist, der göttliche Logos und der menschliche Jesus, und beides in dieser völlig unvermittelten Weise neben einander steht, ohne irgend eine Andeutung der Möglichkeit dieses Doppelverhältnisses, dieß ist das Eigenthümlichste des johanneischen Evangeliums, das ebenso durch den ganzen Inhalt desselben sich hindurchzieht, wie es schon im Prolog darin hervortritt, daß niemand sagen kann, wie der göttliche Logos als das auch in der Fleischwerdung mit sich identische Subjekt mit Einem Male zum menschlichen Jesus wird. So unbegreiflich ein so unvermitteltes Nebeneinandersein eines doppelten Selbstbewußtseins ist, eines göttlichen und menschlichen, so unbegreiflich ist der Ursprung des johanneischen Evangeliums, solange man seinen Inhalt als wahre und wirkliche Geschichte voraussetzt, und sogar als die eigentliche Substanz der evangelischen Geschichte im Gegensatz gegen die synoptischen Evangelien betrachtet.

Die beiden bisher erörterten Untersuchungen über das johanneische Evangelium gehen von der thatsächlichen Er=

scheinung aus, daß zwischen der johanneischen und synoptischen Darstellung der evangelischen Geschichte eine Verschiedenheit stattfindet, die vor allem ausgeglichen sein muß, wenn dem johanneischen Evangelium ein streng geschichtlicher Charakter soll zugeschrieben werden können. Unterscheidet man mit dem erstern der beiden gemachten Versuche ächte und unächte Bestandtheile des Evangeliums, so ist für die Differenzen der weiteste Spielraum offen gelassen, man ist zufrieden, wenn aus dem Gesammtinhalt des Evangeliums nur wenigstens ein apostolischer Kern gerettet wird. Da hiemit die Aechtheit des Evangeliums so gut wie aufgegeben ist, so macht der zweite jener Versuche den apostolischen Ursprung des Ganzen zu seiner Voraussetzung und unterscheidet nur auf dem Grunde desselben eine doppelte Person des Evangelisten, die eine als die des bloßen Referenten der Aussprüche und Reden Jesu, die andere als die des selbstständigen Schriftstellers. Die Frage, um die es sich handelt, ist hier zwar in ihrer Spitze, in der Logosidee des Evangeliums, aufgefaßt, aber es wird mit Unrecht vorausgesetzt, daß, wenn nur dieser Hauptpunkt erledigt sei, alles Uebrige nicht weiter in Betracht kommen könne. Allein auch in dem eigentlich geschichtlichen Inhalt des Evangeliums finden so bedeutende Abweichungen von der synoptischen Darstellung statt, daß selbst in dem Fall, wenn man sich mit der in Betreff der Logosidee gegebenen Lösung begnügen und sie nur auf die Rechnung der Subjektivität des Schriftstellers bringen wollte, doch auf jedem weitern Differenzpunkte immer wieder das Ganze in Frage steht. Es ist daher eine Entscheidung der Frage solange nicht möglich, als nicht der

ganze Inhalt des Evangeliums auf gleiche Weise in's Auge gefaßt und seine Darstellung mit der synoptischen in Einklang gebracht ist. Aus diesem Grunde kann hier auch Ewald's Geschichte Christus' [1]) nicht unberücksichtigt bleiben, als der neueste in ächt harmonistischer Weise gemachte Versuch, das Ganze der evangelischen Geschichte aus den vier Evangelien zusammen so zu construiren, daß auch dem johanneischen Evangelium die volle Berechtigung einer geschichtlichen Quelle zuerkannt wird.

Mit dem apostolischen Ursprung des Evangeliums steht auch für Ewald sein geschichtlicher Charakter fest, aber auch bei ihm gewinnt mit dieser Anerkennung dieses Evangelium den übrigen gegenüber sogleich eine so übergreifende Bedeutung, daß die ganze Auffassung der evangelischen Geschichte im Grunde nur durch diese vorzugsweise authentische Quelle bedingt ist. Wir können, sagt Ewald, dem Johannes nicht dankbar genug sein, daß er einen bedeutenden Theil seiner Schrift dem Zwecke gewidmet hat, die in den bisherigen Darstellungen noch zurückgebliebenen Lücken auszufüllen, er hat aber nicht blos das Fehlende ergänzt, sondern auch so Vieles berichtigt und erst durch seine Darstellung in das rechte Licht gesetzt, weßwegen in so manchen Fällen einer Differenz, wenn man nicht etwa annehmen kann, dieselbe Begebenheit habe sich wiederholt ereignet, das Wahre und Richtige nur auf der Seite des Johannes vorauszusetzen ist [2]). Auf der andern Seite kann aber auch Ewald nicht verkennen,

1) Geschichte Christus' und seiner Zeit. Fünfter Band der Gesch. des Volkes Israel. Gött. 1855. Zweite Ausg. 1857.

2) A. a. O. S. 244. 261. 266. 277. 424.

daß Johannes bei aller Treue seines Referirens sich sehr frei bewegt, daß je weiter und freier sich bei ihm eine Rede Jesu ergießt, um so freier auch die eigenthümlich johanneischen Anschauungen und Wendungen hervortreten, und nicht minder auch die geschichtlichen Erzählungen die Farbe seiner Sprache und seiner höhern Anschauung an sich tragen; nur soll dieses eigenthümlich Johanneische auf keine Weise ein Hinderniß sein, das ächt Thatsächliche der evangelischen Geschichte und den wahren Sinn der Worte und Aussprüche Jesu in der Hauptsache nur bei Johannes zu erkennen [1]).

Sehen wir vorerst, wie auf dieser Grundanschauung der äußere Umriß der evangelischen Geschichte nach Maaßgabe des sowohl bei Johannes als den Synoptikern enthaltenen geschichtlichen Stoffs sich gestaltet.

Ewald unterscheidet drei Stufen der Entwicklung, oder, wie er sich ausdrückt, drei Erhebungen, die erste ist die Erhebung zum Messias, die zweite Jesus als Christus, die dritte Christus' zeitlicher Untergang und ewige Verherrlichung. Die erste ist in der Person des Täufers nur die Einleitung in die evangelische Geschichte, die zweite theilt sich wieder in drei Perioden: 1. bis zur Gefangennahme des Täufers, die messianischen Anfänge; 2. bis zur Wahl der Zwölfe, die Gründung des messianischen Reichs; 3. bis zur letzten Festreise nach Jerusalem, die Gründung der christlichen Gemeinde. In den die erste dieser drei Perioden betreffenden Erzählungsstücken soll sich der Apostel eben diesen von den frühern Erzählern vernachlässigten Theil von heiligen Erin-

1) A. a. O. S. 216. 272. 298.

nerungen um so lieber und sorgfältiger in's Gedächtniß zurückgerufen haben. Für die Dauer dieser Anfangszeit nimmt Ewald ungefähr den Zeitraum eines Jahrs an. Da Jesus schon jetzt den Drang in sich hat, am höchsten Orte der Zeit sich ganz öffentlich als den zu erkennen zu geben, der er sein wollte und war, so ist die Hauptbegebenheit dieser Periode die Festreise nach Jerusalem auf das nächste Pascha Joh. 2, 12. 4, 43—45. 46—54. In diese Zeit der Rückkehr Jesu aus Jerusalem nach Galiläa fällt die von den Synoptikern erzählte Gefangennahme des Täufers und die Versuchungsgeschichte. Jesus beschränkte jetzt seine Thätigkeit auf Galiläa und nahm schon jetzt einige Galiläer in seinen engern Umgang auf. Es ist dieß die etwa ein volles Jahr dauernde Anfangszeit seiner vollen messianischen Thätigkeit, wie wir sie aus Marc. 1, 21—45. kennen, es greift aber schon hier wieder die johanneische Erzählung ein, nach welcher Jesus in diesem Jahre wenigstens einmal zum Feste reiste. Johannes bestimmt zwar K. 5 das Fest nicht näher, es war jedoch höchst wahrscheinlich das große Herbstfest, da er um Ostern dieses Jahrs noch nicht lange in Galiläa gewesen war und sich doch vorläufig so viel möglich auf Galiläa beschränken wollte. Eine neue Stellung und Richtung gab Jesus seiner bisherigen Wirksamkeit, als er im Spätherbst dieses Jahrs von der Festreise nach Galiläa zurückkehrte, durch die Auswahl der zwölf Jünger, die er in seine beständige nähere Vertrautheit zog und zu dem Grunde der neuen Gemeinde heranbildete. Es war dieß jetzt der Hauptzweck seiner ungefähr noch anderthalb Jahre dauernden Thätigkeit, und es findet nun hier erst alles seine Stelle, was von den Synop-

tikern von der Bergrede an bis zu der Leidensgeschichte erzählt wird. Unter den steten galiläischen Wanderungen, welche die Synoptiker aus dieser Zeit berichten, war Ostern in diesem Jahr vergangen, ohne daß er dort gewesen war, und auch das nahende Herbstfest schien er nicht besuchen zu wollen. Was sollte er auch ohne Noth und vor der Zeit einen Ort wieder aufsuchen, den er als den Herd aller Feindschaft gegen sein Lebenswerk schon früher erfahren hatte und stets neu erfuhr! Indeß konnte es nicht seine Absicht sein, den Mittelort aller damaligen wahren Religion und deren Herrschaft auf immer zu meiden. Er mußte noch einmal ganz so wie er war und lehrte und wirkte, vor den Häuptern der Zeit offen erscheinen [1]). Daher greift nun hier die von Johannes K. 7 erzählte neue Festreise nebst dem zu ihr gehörenden Abschnitt bis 10, 39. ein. Auch was Johannes weiter berichtet über die Reise nach Bethania am nördlichen Jordan und die Rückkehr von da in die Nähe Jerusalems in das andere Bethania am östlichen Abhange des Oelbergs in das Haus des gestorbenen Lazarus findet hier seine Stelle. An die Auferweckung des Lazarus schließt sich bei Johannes unmittelbar die auf der letzten Festreise erfolgte Entscheidung an. Diese Reise auf das Paschafest ist der Hauptpunkt, in welchem Johannes und die Synoptiker zusammentreffen, aber auch hier differiren sie über die Richtung, in welcher Jesus nach Jerusalem gelangt. Ewald vereinigt die beiderseitigen Berichte durch die Annahme, Jesus sei aus den nordöstlichen Grenzen Judäa's, wohin er sich nach Joh. 11, 54. zurück-

1) A. a. O. S. 388.

gezogen hatte, zuerst über den Jordan, dann wieder rückwärts über diesen nach Jericho und weiter nach Jerusalem gegangen.

Dem äußern Anschein nach scheint es so freilich keine sehr schwierige Sache zu sein, die beiden Berichte, den johanneischen und den synoptischen, zu einer zusammenhängenden Erzählung so zu combiniren, daß der eine immer wieder durch den andern ergänzt wird; allein bei näherer Betrachtung ist dieß ein sehr äußerliches, atomistisches Verfahren, bei welchem es nicht nur dem Ganzen an allem innern Zusammenhang fehlt, sondern auch die organische Einheit, welche jede der beiden Darstellungen für sich betrachtet hat, völlig verloren geht. So gewiß bei den Synoptikern der ursprüngliche Schauplatz der Thätigkeit Jesu nur Galiläa ist, und dagegen alles, was sich auf Jerusalem bezieht, nur die Eine erst am Ende recht absichtlich zur definitiven Entscheidung unternommene Festreise in sich begreift, die ebendeßwegen als die die Katastrophe herbeiführende eine ganz andere Bedeutung hat, als die wiederholten johanneischen Festreisen, so sichtbar ist in der johanneischen Darstellung alles darauf angelegt, ihn von Anfang an in dem Mittelpunkt der Nation den Häuptern derselben in einem Kampf auf Leben und Tod gegenüberzustellen. Es liegt dieß in dem ganzen Inhalt und Gang des Evangeliums klar vor Augen, der Verfasser macht aber noch überdieß selbst darauf aufmerksam, wenn er 4, 44. Jesum selbst Judäa im Unterschied von Galiläa seine ἰδία πατρὶς nennen läßt. Unbegreiflich ist, wie noch immer selbst Kritiker, wie Ewald und Weiße, diese Stelle so mißverstehen können, daß sie dieselbe das gerade

Gegentheil dessen sagen lassen, was sie auch schon nach dem nächsten Zusammenhang unverkennbar sagt [1]). Indem der

1) Ewald behauptet a. a. O. S. 172, Judäa unter πατρὶς zu verstehen, widerstreite nicht nur den nächsten Worten 4, 43—46, sondern auch allen frühern dieses Evangeliums, schon weil Jesus nach 2, 23. in Jerusalem wirklich sogleich mehr Glaubige finde, als in Galiläa. Das Letztere ist offenbar unrichtig. Denn wenn es 2, 23. zwar heißt, es haben Viele in Jerusalem an ihn geglaubt, weil sie seine Zeichen sahen, unmittelbar aber V. 24 hinzugesetzt wird, Jesus habe ihnen nicht getraut, weil er sie wohl kannte, so ist klar, welchen geringen Werth ein solcher Glaube in seinen Augen haben konnte. Was aber den nächsten Zusammenhang der Stelle betrifft, so ist ebenso klar, daß, wenn die Galiläer ihn deßwegen ἐδέξαντο, weil sie alles, was er in Jerusalem that, gesehen hatten, dieß nur von einer freundlichen Aufnahme verstanden werden kann. So nimmt es ja auch Ewald selbst, wenn er in Beziehung auf dieselbe Stelle S. 277 bemerkt: Wie er nun dießmal nach Galiläa zurückkehrte, nahmen ihn die Galiläer als einen in der hohen Hauptstadt schon Vielbewährten weit glaubiger auf als früher. Ebenso S. 284: Schon hatte sich gezeigt, daß die große Mehrzahl der Weisen und Machthaber in der stolzen Hauptstadt für den Sinn seines Unternehmens selbst keinen Sinn hatte, während sich bereits ebensowohl bewährt hatte, wie bereit seine eigenen nächsten galiläischen Landsleute waren, jetzt in seinen Sinn einzugehen u. s. w. Wie kann daher gleichwohl Ewald 4, 44. unter der πατρὶς das unglaubige Galiläa verstehen? Zwar will Ewald beides, daß die πατρὶς Galiläa und daß die Galiläer ihn gut aufnahmen, durch die Behauptung vereinigen, 4, 44. gehe auf die frühere Rückkehr Jesu nach Galiläa, und die Worte 4, 44. holen etwas nach, was schon 2, 13. hätte bemerkt werden sollen (a. a. O. S. 172. vgl. S. 243—45). Dieß macht aber die Confusion bei dieser Stelle nur noch ärger. Wie sinn-

Evangelist Jesum als Propheten von seiner πατρὶς sprechen und ebendamit auf Judäa und Jerusalem als den Ort hinweisen läßt, welchen auch er vermöge seiner göttlichen Sendung und Bestimmung als den eigentlichen Schauplatz seiner Wirksamkeit anzusehen habe, bezeichnet er damit selbst den eigenthümlichen Gesichtspunkt, aus welchem er seine evangelische Darstellung aufgefaßt wissen will. Je genauer man die beiderseitigen Darstellungen mit einander vergleicht, um so mehr kann man sich nur davon überzeugen, wie in jeder von beiden alles Einzelne gerade nur an der Stelle, an welcher es ursprünglich steht, seine wahre, dem Sinne des Schriftstellers entsprechende, Bedeutung hat, sobald es aber derselben entrückt und in einen andern Zusammenhang gebracht wird, auch etwas ganz Anderes wird. Die Aufgabe der kritischen Geschichtsbetrachtung kann daher vor allem nur darin bestehen, die Einheit des Gesichtspunkts, von welchem

---

los unverständlich hätte der Evangelist sich ausgedrückt, wenn 4, 44. auf 2, 13. gehen soll, und wie wenig hätte diese Stelle den Grund zu einer solchen Bemerkung gegeben! Er fand ja auch damals in dem Kreise, für welchen das Wunder bestimmt war, die gebührende Anerkennung. Was Weiße a. a. O. S. 127 gleichfalls gegen die Beziehung der πατρὶς auf Judäa bemerkt, ist ohnedieß von keiner Erheblichkeit, da solche Stellen, wie 4, 44. und 3, 24. gerade auf die Bekanntschaft des Verfassers mit der synoptischen Darstellung schließen lassen. Es ist, wie wenn der Verfasser im Bewußtsein der Eigenthümlichkeit seiner Darstellung auf solchen Punkten noch der Voraussetzung begegnen wollte, daß er sich zu sehr von der gangbaren Tradition entferne, er will selbst noch gewisse stehende Anknüpfungspunkte bemerklich machen. Vgl. Köstlin, Theol. Jahrb. 1851. S. 185 f.

jede der beiden Darstellungen ausgeht, festzuhalten, da eben= dadurch auch die richtige Auffassung des Einzelnen bedingt ist. Versucht man es in harmonistischer Weise, die beiden Darstellungen mit einander zu verbinden und zu einem Gan= zen zusammenzufügen, so hat man dabei, wie natürlich, die Absicht, das vorliegende geschichtliche Material so vollständig als möglich zu benützen, man übersieht aber zu sehr, daß in demselben Verhältniß, in welchem die evangelische Geschichte an Umfang und Reichhaltigkeit gewinnt, sie dagegen in qua= litativer Beziehung verliert. Indem jede der beiden Darstel= lungen, um sie mit einander zu combiniren, ihre Eigenthüm= lichkeit an der andern abreibt, wird das Ganze zu einem matten und farblosen Aggregat von Einzelheiten, welchem es an innerer Haltung und Einheit fehlt. Man bedenke in dieser Beziehung z. B. nur, welche vage, zweideutige, un= klare Stellung in der Ewald'schen Harmonistik die Versu= chungsgeschichte erhält, wie gewaltsam sie aus ihrer synop= tischen Stellung herausgerissen und in einen Zusammenhang gebracht wird, welcher wesentlich auf der johanneischen Grundanschauung beruht. Zur Eigenthümlichkeit der johan= neischen Darstellung gehört es, daß Jesus abwechselnd zwi= schen Galiläa und Judäa ab= und zugeht, es kann dieß nur aus der ganzen Anlage des johanneischen Evangeliums er= klärt werden, wenn es nun aber nicht blos geschichtlich ge= nommen, sondern auch noch mit allen Wanderungen der syn= optischen Tradition in einen und denselben Zusammenhang gebracht wird, welche Unruhe, Unbeständigkeit und Unsicher= heit kommt dadurch in die ganze öffentliche Wirksamkeit Jesu, wie planlos zieht er zwischen den beiden Ländern hin und

her, bald widmet er sich dem galiläischen Wirkungskreise so unausgesetzt, daß er an nichts Anderes zu denken scheint, bald bricht er mit Einem Male wieder ab, um in Judäa und Jerusalem mit der Nation im Großen und ihren Machthabern solange im Streite zu sein, bis er, nur um den ihm daselbst drohenden Gefahren zu entgehen, sich wieder nach Galiläa zurückzieht; er vermeidet es auf jede Weise, Aufsehen zu machen (a. a. O. S. 299), und thut doch wieder alles, was die öffentliche Aufmerksamkeit auf ihn ziehen mußte; er weiß nicht, warum er wieder nach Jerusalem reisen soll (S. 388), hat Wichtigeres zu thun, als Festreisen mit zu machen und Opfergaben zu bringen (S. 294), und geht dann doch wieder dahin; wiederholt entschließt er sich, seiner Thätigkeit eine neue Stellung und Richtung zu geben, und beginnt wie von Neuem sein Werk (S. 309); bei aller himmlischen Klarheit und Erhabenheit seines Sinnes weiß er nicht, ob sein Werk auf Erden friedlich siegen werde, oder nicht (S. 392. vgl. 388), und noch am Ende seines Laufs kommt er erst auf allen möglichen Kreuz- und Querzügen an das Ziel der Entscheidung. Es ist dieß die natürliche Folge eines solchen harmonistisch combinirenden, die spezifische Eigenthümlichkeit der beiden Darstellungen verwischenden Verfahrens, es führt aber diese Methode auch noch weiter. Je größer und reichhaltiger der geschichtliche Stoff ist, welchen man vor sich hat, wenn man beiden Darstellungen den gleichen geschichtlichen Werth beilegt, um so mehr kommt auch darauf an, ihn geschichtlich zu verarbeiten, man muß auf das Einzelne näher eingehen, genauere Rechenschaft darüber geben, warum das Eine dahin, das Andere dorthin

gestellt wird, es muß alles nach der ganzen Lage der Verhältnisse, der Individualität der handelnden Personen, nach den sie leitenden Absichten und Motiven so anschaulich als möglich vor Augen gestellt werden. Je mehr man aber dieser Forderung zu entsprechen sich bemüht, um so näher liegt die Gefahr, sich in einen raisonnirenden Pragmatismus zu verlieren, welcher nirgends weniger an seinem Orte ist, als auf dem Gebiet der evangelischen Geschichte, da er hier sehr natürlich auch die Farbe eines zum Theil sehr vulgären Rationalismus annimmt. In der That trägt auch die Ewald'sche Geschichte Christus' einen ebensosehr pragmatisirenden als rationalisirenden Charakter an sich, und zwar ist es ganz jene Form des Rationalismus, welche an die Stelle des Idealen und Transcendenten nicht selten etwas sehr Alltägliches und Kleinliches setzt, und je mehr sie sich selbst der Dürftigkeit ihres Inhalts bewußt ist, dagegen sich um so mehr anstrengt, das Fehlende durch das Schwunghafte und Pathetische ihrer Darstellung, die gesteigertsten Ausdrücke, die unendliche Zahl ihrer Superlative zu ersetzen, wie wenn der Leser erst auf diese künstliche Weise in die des Gegenstandes würdige Stimmung und Spannung des Gemüths gesetzt werden müßte, während doch die Sache selbst, sobald man sich diese Phraseologie hinwegdenkt, einen sehr nüchternen und prosaischen Verlauf zu nehmen pflegt. Da diese Eigenthümlichkeit der Ewald'schen Geschichte Christus' mit dem harmonistischen Standpunkte, auf welchen sie sich stellt, sehr eng zusammenhängt, so verdient sie an den Hauptpunkten der evangelischen Geschichte hier noch etwas spezieller charakterisirt zu werden.

Fragen wir zuerst, wie sich Ewald das Verhältniß der Logoslehre des johanneischen Prologs zu der synoptischen Vorgeschichte über die übernatürliche Geburt Jesu erklärt, so tritt hier sogleich der rationalisirende und verflachende Charakter der Ewald'schen Geschichtsanschauung sehr deutlich hervor. Das Eine wie das Andere hat für ihn nicht die geringste objektive Bedeutung, er verhält sich zu beidem gleich negativ, die Logoslehre ist nur eine übergeschichtliche Einleitung, die synoptische Erzählung ein bloßer Mythus. Daß nach der Logoslehre der wahre Messias vom Anfang der Schöpfung, ja schon vor ihr, in himmlischer Verborgenheit da war, wird zwar gelegentlich bemerkt, auf die Hauptfrage aber, wie Johannes dazu kam, den Menschen Jesus mit dem überweltlichen von Ewigkeit existirenden Logos zu identificiren, und welchen Einfluß die Logosidee nicht blos auf seine Anschauung von der Person Jesu, sondern auch auf seine Behandlung der evangelischen Geschichte hatte, wird nicht die geringste Rücksicht genommen. Die Erzählungen über die Vorgeschichte bei Matthäus und Lucas sollen erst später so ausgebildet worden sein, als Maria und die meisten andern, welche um jene entfernten Zeitumstände genauer etwas wissen konnten, schon todt waren und man nur sehr zerstreute Erinnerungen darüber noch einsammeln konnte; auch sei es unverkennbar schon der höhere christliche Geist selbst, welcher sie nicht nur wißbegierig in ihrer Zerstreutheit zusammengelesen, sondern sie auch mit seiner Erkenntniß erfüllt und durch seine schöpferische Kraft neu belebt habe; nur dürfe man deswegen die Erinnerung an die davidische Abstammung Jesu nicht für eine rein ungeschichtliche halten und aus dem

Wunsche ableiten, auch hierin die Erfüllung der Weissagungen Esaia's und Micha's bei ihm zu sehen, „weil der christliche Geist im apostolischen Zeitalter, gesetzt man wußte, daß Jesus nicht davidischen Ursprungs war, sich sehr leicht auf eine andere Weise besonnen hätte, die erlebte Geschichte und die alttestamentliche Weissagung mit einander auszugleichen" [1]). Wenn es aber der christliche Geist mit seinem Besinnen so leicht genommen hat, wer bürgt dafür, daß er sich nicht auch auf die davidische Abstammung nur aus dem Grunde besonnen hat, um jene Weissagungen an Jesu erfüllt zu sehen? Ueberhaupt ist alles, was Ewald über die synoptische Vorgeschichte sagt, eine bloße Umschreibung dessen, was man sonst mit Einem Worte die mythische Ansicht zu nennen pflegt, und es wird von ihm beides, die synoptische Uebernatürlichkeit der Geburt, wie die johanneische Ueberweltlichkeit des Logos einfach negirt in „Jesu, dem Sohn Josef's", trotz „der so mächtigen Antriebe, die wir haben, in das Geheimniß dieser einzigartigen Vorgeschichte, so viel wir vermögen, zurückzublicken" [2]). So ist es freilich sehr leicht, über die Schwierigkeiten der Harmonistik hinwegzukommen und die Geschichtlichkeit des einen Berichts wie des andern zu behaupten.

Mit besonderer Ausführlichkeit behandelt Ewald die Geschichte des Täufers und seines Verhältnisses zu Jesus. Die Taufe Jesu durch Johannes ist ihm der wichtigste Punkt der ganzen evangelischen Geschichte; der hehre Augenblick, in welchem dabei die beiden Männer in die erste Berührung

1) A. a. O. S. 174.
2) A. a. O. S. 169.

mit einander kamen, ist die wahre Geburtsstunde des Christenthums geworden. Der größte Erfolg der Thätigkeit des Täufers sei der menschlich am wenigsten erwartete gewesen, sie habe wirklich den Messias hervorgerufen, welcher aber ein ganz anderer wurde, als er ihn erwartet hatte, und doch der einzig richtige. In diesem Knäuel liege die ganze weitere Geschichte [1]). Wir stehen hier auf dem Höhepunkt der Ewald'schen Geschichtsanschauung, auf welchem es aber nur um so schwieriger ist, die verschiedenen Elemente derselben aus dem Knäuel, in welchem sie in einander verschlungen sind, so zu entwirren, daß sie sich zu einer klaren Vorstellung erheben lassen. Auf der einen Seite soll alles, was die Person Jesu betrifft, als ein rein geschichtlicher Hergang begriffen werden, auf der andern muß es doch wieder so gesteigert werden, daß darin die ganze absolute Bedeutung des Christenthums liegt. In Gemäßheit der johanneischen Darstellung, welcher Ewald auch hier vorzugsweise folgt, wird vor allem mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, daß der Täufer Jesum gar nicht kannte, aber gleichwohl von der Gewißheit, daß der Messias da sei, so durchdrungen war, daß seine Gewißheit auch zur Realität werden mußte. Dieß hat im johanneischen Evangelium seinen guten Sinn, da der Messias als der fleischgewordene Logos wirklich schon da ist, nimmt man aber auf die Logosidee keine Rücksicht und schreibt gleichwohl dem Täufer dasselbe Bewußtsein zu, mit welchem der Evangelist ihn auftreten läßt, so kann daraus nur die seltsamste Vorstellung entstehen. In der That versteht

1) A. a. O. S. 160 f. vgl. 187.

Ewald den Satz, der Täufer habe durch seine Thätigkeit den Messias hervorgerufen, nicht so, er habe ihn durch sein Zeugniß der Welt geoffenbart und nur ausgesprochen was schon da war, sondern der Täufer ist es, welcher die Ankunft der messianischen Zeit mit eigener tiefster Anstrengung hervorlockt, das messianische Bewußtsein in Jesu erst erweckt, ihn also eigentlich erst zum Messias macht. Dieß ist die ungeheure, prophetisch schöpferische Bedeutung jener ersten Begegnungsscene und Ewald kann nicht Worte genug finden, von einem Standpunkt der Betrachtung aus, auf welchem „schon jede tiefere Wahrheit der bloßen Erkenntniß aus den einzelnen Stoffen und Fasern, welche zu ihr gehören, nur durch eine diese auf's Tiefste ergreifende und zusammenballende Bewegung des Geistes, wie durch gewaltige Reibung und Entzündung ein Funken, hervorsprühen" kann, „das gewaltige Beginnen und das alles in Israel noch übrige Tiefste und Geheimnißvollste hervorrufende, ja wie mit unwiderstehlicher Uebermacht hervortreibende Handeln des Täufers," als „die gewaltigste Bewegung und Erschütterung eines Augenblicks" zu schildern, in welchem „die ganz neue Wahrheit und Kraft wie plötzliches Feuer hervorschießt und den Geist oder die Geister ganz erfüllt und durchglüht, welche für sie geeignet sind" [1]). Wie vieles man doch mit solchen pathetischen Tiraden ausrichten zu können meint! Fragt man, worin denn das große Geheimniß des hehren Augenblicks bestanden haben soll, so erhält man die Antwort: als Jesus, wie andere Menschen zur Taufe herankam, habe der Täufer in

1) A. a. O. S. 166 f.

ihm das Merkmal erkannt, das der Messias haben mußte, daß er von der Macht der Sünde frei war, und für Jesus selbst sei der Augenblick zu einer völligen Läuterung und Wiedergeburt geworden, aber nur zu der Reinigung, worin er auch auf des Täufers Ruf und Weihe plötzlich als Messias sich als ein ganz anderer geworden fühlte [1]). Wie ist es aber möglich, sich einen solchen Hergang der Sache zu denken? Wie läßt sich annehmen, daß der Täufer, wenn auch die Reden und Ansprachen vor und nach der Taufe alle mögliche Umständlichkeit zuließen, blos auf diesem Wege sich von der vollkommenen Unsündlichkeit Jesu überzeugt habe? Welche Vorstellung muß man sich überhaupt von dieser Eigenschaft machen, wenn man sie für ein so äußerlich erkennbares Merkmal hält? Wie leicht hätte der Täufer, wenn ihm Jesus zuvor ganz unbekannt war und er nur nach demjenigen urtheilte, was er damals von ihm selbst vernahm, sich selbst täuschen können, und wie sehr hat er sich wirklich nach Ewald getäuscht, wenn er einen ganz andern Messias erwartete, als Jesus nachher wirklich war? Wie zufällig wäre diese Beziehung des Täufers zu Jesus, und wie zufällig wäre es für Jesus selbst gewesen, wenn er erst durch den Täufer das geworden wäre, wovon er selbst zuvor noch keine Ahnung gehabt hat, wozu er sich nun aber auf das Wort des Täufers bereit finden ließ! Hätte es sich wirklich so verhalten, man könnte sich kaum einen trostloseren Anfang des Christenthums denken. Man bedenke nur: es treffen zwei einander nicht näher Bekannte zusammen, der eine sagt dem andern, ohne

1) A. a. O. S. 161. 184. 187.

es auch nur selbst recht zu wissen, er sei der Messias, der andere glaubt es und ist es dann wirklich in einer Weise, wie es sich jener selbst nicht gedacht hat! Die veraltete rationalistische Betrachtungsweise zeigt sich hier in ihrer ganzen Geschraubtheit. Auf der einen Seite soll alles recht pragmatisch construirt und als ein rein begreiflicher Hergang mit aller Evidenz dargelegt werden, auf der andern wird doch das Uebernatürliche, das man beseitigt haben will, überall wieder vorausgesetzt. Es ist doch klar, wenn der Täufer so bestimmt wußte, daß Jesus der Messias sei, so kann er es nur auf übernatürliche Weiße gewußt haben, und wenn Jesus in Folge der Taufe als Messias auftrat, so muß er zuvor schon den messianischen Charakter in sich gehabt haben. Wozu dann aber die ungeheure, prophetisch schöpferische Bedeutung des Moments der Taufe? Daß aus Jesus nicht geworden wäre, was aus ihm ward, hätte sein Geist nicht von Anfang an die göttliche Bestimmung und Vollmacht dazu empfangen, sagt auch Ewald, aber nur um ein weiteres Specimen Ewald'scher Geschichtsmetaphysik daran anzuknüpfen. Alles rein Geistige sei übergeschichtlich; indem es als das Göttliche selbst in den menschlichen Leib trete, werde es zwar allen den nothwendigen Schranken und Schwächen desselben unterworfen, aber mitten in ihnen könne der einzelne Geist erkennend und handelnd das rein Göttliche nicht nur vollkommen wiederfinden, sondern auch vollkommen festhalten und auf's Vollkommenste auf sich wirken lassen. Und entweder erfülle sich dieß Höchste in der Weltgeschichte nie, oder es erfülle sich zuerst in Einem dazu befähigten ganz, wo es sich aber in Einem wirklich ganz erfülle, da sei die

vollkommene wahre Religion in die Geschichte getreten [1]). Was soll denn mit allen diesen Sätzen gesagt sein? Daß, wenn der zur Verwirklichung des Höchsten in der Weltgeschichte Befähigte da ist, es sich auch thatsächlich in ihm verwirklicht, ist ein sich von selbst verstehender Satz; die Frage ist ja aber, ob der dazu Befähigte da ist und ob er in der Person Jesu erschienen ist. Eben dieß aber wird durch diese aprioriſche Deduction so wenig erwiesen, daß vielmehr das gerade Gegentheil aus ihr folgt. Denn wenn der einzelne Geist an sich schon das rein Göttliche in sich finden und festhalten kann, so hat ja jeder Einzelne ächt pelagianisch in sich selbst alle Bedingungen zur Befriedigung seines Heilsbedürfnisses und man sieht nicht, welchen spezifischen Vorzug der Eine und Einzigartige, um dessen geschichtliche Realität es hier zu thun ist, vor allen Andern haben soll, außer sofern in ihm mit Einem Male in absoluter Vollendung zur Anschauung kommt, was in allen andern nur successiv und relativ sich verwirklichen kann. Aber auch dazu reicht jene Argumentation nicht aus, da sie ja nur bei dem Dilemma stehen bleibt, daß sich das Höchste in der Weltgeschichte entweder nie erfülle oder zuerst in Einem dazu befähigten ganz. Es müßte daher, wenn die Argumentation zu ihrem Schluß kommen soll, weiter bewiesen werden, daß jenes Höchste nicht unerfüllt bleiben kann, sondern in einem bestimmten Individuum ganz und vollkommen sich erfüllen muß. Solange aber dieß nicht bewiesen ist, ist ebensogut die andere Annahme möglich, daß es sich nie erfüllt, nämlich nie in der

1) A. a. O. S. 181.

Weise, wie hier vorausgesetzt wird, daß in Einem zuerst und in absoluter Vollendung sich darstellt, was nur in allen zusammen allmählig und in unendlich verschiedenen Entwicklungsformen zur Erscheinung kommen kann. Die Ewald'sche Deduction schließt daher keineswegs eine Ansicht aus, welche sonst nur auf der Seite seiner Gegner zu finden ist. Wozu aber überhaupt eine solche apriorische Construction in einer Darstellung der evangelischen Geschichte, welche es sich vor allem zur Aufgabe machen sollte, über das Verhältniß der verschiedenen Berichte zu einander in's Reine zu kommen? Gerade in dieser Beziehung bleibt Ewald gar zu sehr nur bei dem Hergebrachten stehen, ohne einen weitern Schritt zu thun. Man sollte denken, wenn die Taufe Jesu durch den Täufer eine so ungeheure Bedeutung hat, so sollte ganz besonders, wie es sich bei Johannes damit verhält, auf's Genaueste untersucht werden. Allein nicht einmal dieß ist der Fall, sondern man begegnet auch hier nur den alten, lahmen, nichtssagenden Behauptungen. Nichts sei verkehrter, wird versichert [1]), als zu meinen, die Stelle Joh. 1, 29—34 solle nicht das wirkliche Ereigniß der Taufe Jesu schildern, soweit nämlich und so bestimmt als dieser Evangelist es zu schildern für nöthig halte; das Kommen Jesu zum Täufer könne nur das bekannte sein; daß die Taufe zwischen V. 29—31 und V. 32—34 eingefallen sei, verstehe sich theils aus den Worten V. 32—34, theils aus der längst bekannten und in allen früheren Evangelien zu lesenden Thatsache, so daß der Apostel auch hier aus der

1) A. a. O. S. 166 f.

Fülle und aus der höhern Freudigkeit seines Wissens nur das ihm nöthig Scheinende hervorhebe. Wer freilich über diese Voraussetzung nie hinwegkommt, kann sich auch immer nur in dem Kreise der alten Widersprüche herumdrehen. Wie läßt sich denken, daß Johannes, wenn die Taufe auch für ihn eine so unendlich wichtige Bedeutung hatte, den eigentlichen Akt auch nicht mit einem Worte erwähnt haben soll? Ich kann auch hier nur wiederholen, was ich schon früher nachgewiesen habe [1]), es ist nichts willkürlicher und grundloser als die Meinung, auch nach Johannes müsse Jesus, wie nach den Synoptikern, vom Täufer getauft worden sein. Der Evangelist sagt nichts davon, es läßt sich keine Stelle bei ihm ausfindig machen, wo dieser Akt sich einschieben ließe, es nöthigt uns überhaupt nichts in der ganzen Stelle zu dieser Annahme, und sobald man nur in den Geist und Charakter des Evangeliums tiefer einzudringen weiß, kann man recht gut begreifen, warum er auch in diesem Punkt die Anschauungsweise der Synoptiker nicht theilt [2]).

---

1) Krit. Unters. über die kan. Ev. S. 106 f.

2) In großem Contrast mit der hohen Bedeutung, welche Ewald dem Täufer in Beziehung auf Jesus gibt, läßt er ihn um so trauriger unter Zweifeln an dem enden, welchen er so sicher als den einzigen erkannt hatte, welcher der gehoffte Messias werden könnte. Aber weil er den einzig richtigen Weg nicht erkannt habe, auf welchem dieser das werden konnte und ward, was er von ihm hoffte, haben sich die Wege beider Männer gerade von diesem Augenblick an, wenn langsam und ohne die geringste menschliche Schuld des Täufers, dennoch immer weiter trennen müssen (a. a. O. S. 355). Ist es an sich nicht wahrscheinlich, daß wer die Person des Messias so sicher erkannte, über den

Einen der sprechendsten Belege dafür, zu welchen Resultaten die Amalgamirungsmethode Ewald's führt, gibt seine Behandlung der Versuchungsgeschichte. Er setzt sie zwischen Joh. K. 4 und K. 5. Um dieß zu verstehen, muß man sich über den Stand der Verhältnisse in jener Stelle orientiren. Es ist die Zeit, in welche nach Ewald die Gefangennehmung des Täufers fällt. Dieß wirkte nothwendig sehr stark auch auf Jesu kaum angefangenes Werk zurück. Sein Werk war eine Fortsetzung des Werkes des Täufers. Bis dahin ruhte es fast zu gleichen Theilen auf dem ältern vielbekannten und dem jüngern, kaum erst recht bekannt werdenden Manne, sank also jener und erlitten offenbar auch seine Schüler durch die Gefangennahme des Meisters wenigstens für den Augenblick einen harten Stoß, so trat nun für

---

Weg sosehr im Irrthum war, und umgekehrt, wer den richtigen Weg so wenig erkannte, um so gewisser in Ansehung der Person war, so muß man um so mehr fragen, ob der so große Widerspruch im Leben des Täufers nicht auch etwas ist, das nur der verkehrten Harmonistik zur Last fällt. Warum schweigt denn Johannes davon? Was Ewald darauf sagt, er habe in seiner eigenen Schrift nicht davon reden wollen, sondern dafür lieber um so mehr das christlich Gute hervorgehoben, ist so menschlich schwach, daß man es eines Apostels nur unwürdig finden kann. Es ist doch klar, daß die Synoptiker nur deswegen die Zweifel des Täufers so unbefangen melden, weil sie ihn von Anfang an nicht so hoch stellen, je höher aber die Bedeutung ist, die ihm Johannes gibt, um so weniger paßte dazu ein Ende, wie das bei den Synoptikern. Er schweigt daher nicht blos, sondern die 3, 27—36 geschilderte Schlußscene ist das gerade Gegenstück zu der synoptischen Erzählung.

Jesus die neue Verpflichtung ein, sein wahres Lebenswerk gerade jetzt erst wie von vorne an mit einer Kraft und Entschiedenheit, aber auch mit einer Vorsicht und höhern Weisheit zu beginnen, wie weder diese noch jene bis dahin nothwendig gewesen waren. All sein messianisches Wirken bis jetzt war nun dem von hier an sich erhebenden gegenüber nur ein Vorspiel und Versuch gewesen. Wo aber erst ein bloßer Versuch im Gange ist, da lauert überall die Versuchung ebenso nahe; auch an den reinsten und kraftvollsten Geist tritt sie heran, sie ist um so unvermeidlicher, je größer das zu versuchende Werk ist, sie ist sogar göttlich nothwendig, um vor einer großen Thätigkeit den möglichen Irrthum zu sondern, und man kann es daher nur als eine göttliche Wohlthat erachten, daß Jesus noch zur rechten Zeit eine kurze Frist fand, sich selbst erst zu versuchen und schon in dieser vorläufigen Schule der Versuchung alle die verschiedenen Irrthümer und Irrmächte vollständig kennen zu lernen und für ewig abzuweisen, welche ihm gefährlich, ja vernichtend werden mußten, wären sie nicht zuvor schon selbst auf's entschiedenste fortgescheucht worden [1]). Dieß ist also die eigenthümliche Bedeutung, welche hier die Versuchungsgeschichte erhält und in welcher sie an die bezeichnete Stelle zu stehen kommt. Sie dient zunächst dem harmonistischen Zweck. Da nach den Synoptikern (Matth. 4, 12 f., der sonst bei Ewald überall als Hauptquelle geltende Marcus spricht davon erst 6, 17 gelegentlich) Jesus erst nach der Gefangennehmung des Täufers seine Thätigkeit beginnt, bei Johannes schon vor dieselbe

---

1) A. a. O. S. 281 f.

alles das fällt, was bis 4, 54 erzählt wird, so gleichen sich die beiden Darstellungen dadurch aus, daß das von Johannes Erzählte auf die Bedeutung eines bloßen Versuchs und Vorspiels herabgesetzt und somit im Grunde noch gar nicht zur eigentlichen Geschichte gerechnet wird. Von der Ansicht, die man gewöhnlich von der synoptischen Versuchungsgeschichte hat, wird sodann beibehalten, daß sie der Ausdruck der Gedanken sein soll, in welchen Jesu vor dem Beginn seines Werkes die Gefahren und Schwierigkeiten entgegentraten, welche er bei demselben zu überwinden hatte; um nun aber dieß auch mit Johannes in Einklang zu bringen, tritt an die Stelle der bloßen Gedanken und Reflexionen eine Reihe von Thatsachen, die auch den Charakter der Versuchung gehabt haben sollen, oder nur versuchsweise geschehen sind, nicht mit dem vollen Ernste der Wirklichkeit, sondern nur als Vorspiel. Hier ist nun aber schon der Punkt, wo diese künstlich ersonnene Hypothese in ihr völliges Nichts sich auflöst, und als eine bloße Spielerei erscheint, welche die deutsche Sprache mit den beiden Ausdrücken Versuch und Versuchung gestattet. Weil also Joh. 5 ein neuer Abschnitt beginnt, so tritt das Vorangehende dagegen zurück, es ist nur der Anfang, ein bloßes Vorspiel, ein bloßer Versuch, und weil bei einem Versuch auch leicht Versuchungen stattfinden, so hat man auch eine Versuchungsgeschichte! Abgesehen davon bietet der johanneische Abschnitt bis 4, 54 auch nicht den entferntesten Anknüpfungspunkt für eine solche Ansicht dar. Wer kann sich denken, der Evangelist habe das, was er hier erzählt, wo Jesus schon seine volle messianische Herrlichkeit offenbart, die größten Wunder ver-

richtet, in Jerusalem auf's bedeutungsvollste auftritt, in seinen Aussprüchen und Reden in seiner ganzen Größe sich kundgibt, als ein bloßes Vorspiel angesehen wissen wollen, als einen nur zur Uebung gemachten Versuch, als eine Schule, in welcher das Werk Jesu in seiner Abhängigkeit vom Täufer für sich noch auf so schwachen Füßen stand, daß es mit der Gefangennahme des Täufers selbst auch zu Grunde gehen zu müssen schien! Es könnte daher nur auf der synoptischen Seite eine solche Ansicht von dieser Periode der evangelischen Geschichte entstanden sein, und so scheint es auch Ewald zu meinen, wenn er sagt: „indem jener Zwischenraum in Jesu Leben von der Taufe an, wo er doch zum Messias göttlich gekräftigt wurde, bis zum Augenblicke nach des Täufers Entfernung in der Erinnerung nur als ein dunkler, aber dennoch für die Folgezeit höchst gewichtiger Anfangsraum geblieben sei, habe man ihn früh als die Zeit der Versuchung des Messias auffassen gelernt". Warum soll aber nur in der synoptischen Tradition jener Zeitraum zu einem so dunkeln Punkte erloschen sein, wenn er doch vor der Seele des Johannes noch in so hellem Lichte stand? Und welcher Sprung ist es, eine dunkle von Nachrichten entblößte Zeit zu einer Zeit der Versuchung werden zu lassen! Wie vieles müßte man also doch aus ihr gewußt haben, wenn die Versuchungsgeschichte der Erinnerung an diesen Zeitraum ihren Ursprung verdanken soll! Zudem müßte sie ja auch bei Matthäus eine andere Stellung haben, nicht vor der Nachricht von der Gefangennehmung des Täufers, sondern erst nach derselben. So fehlt es hier überhaupt an jedem in der Natur der Sache selbst begründeten Zusammenhang und man sieht auch hier

nur, welches eitle Luftgebilde die natürliche Folge einer so gewaltsamen Combination ist, wie die des Johannes und der Synoptiker. Man lasse daher doch jedem das Seine und zwinge keinem das seiner Natur Widerstreitende auf! So gut die Versuchungsgeschichte für die Synoptiker und die Stelle paßt, an welcher sie steht, so wenig läßt die johanneische Darstellung auch nur einen Gedanken an sie offen.

Ein weiterer sehr charakteristischer Punkt der Ewald'schen Geschichtsauffassung ist ihre Anschauung von der Person Christi. Die Hauptfrage ist auch hier wieder dieselbe, wie bisher, das Verhältniß der johanneischen und der synoptischen Darstellung, und es gelingt auch hier Ewald nicht, den harmonistischen Gesichtspunkt, von welchem er ausgeht, so durchzuführen, daß nicht eine Einseitigkeit zurückbleibt, welche die ganze Lösung der Aufgabe als eine höchst ungenügende erscheinen läßt. In dem hieher gehörenden ausführlichen Abschnitt: „Jesu allgemeine Stellung" (S. 195 — 244), in welchem die Ewald'sche Rhetorik und Phraseologie in ihrer ganzen Fülle sich ausbreitet, treten die johanneischen Geschichtselemente sosehr gegen die synoptischen zurück, daß von jenen im Grunde so gut wie gar nicht die Rede ist. Je rationalistischer, wie schon aus den bisher hervorgehobenen Zügen erhellt, die Ewald'sche Geschichtsanschauung ist, um so mehr muß Ewald schon aus diesem Grunde geneigt sein, sich auf die Seite der synoptischen Tradition zu stellen; es bringt dieß aber noch überdieß der Charakter seines Werkes von selbst so mit sich, da seine Geschichte Christus' die Fortsetzung und den Schluß seiner Geschichte des Volkes Israel bilden soll. Der Hauptgesichtspunkt, unter welchen Ewald die Person

und Erscheinung Christi stellt, ist der alttestamentliche. Das Wesentliche seiner Ansicht kann nur durch den Satz ausgedrückt werden, das Christenthum ist die Vollendung der schon im Alten Testament enthaltenen wahren und vollkommenen Religion. Hiemit ist sowohl die Identität des Christenthums mit dem Alten Testament ausgesprochen, als auch seine Verschiedenheit von ihm. Es enthält nichts, was nicht auch schon im Alten Testament enthalten wäre, aber es ist in ihm vollendet und auf seinen absoluten Begriff gebracht, und ebendadurch unterscheidet sich das Christenthum auch wieder wesentlich und prinzipiell vom Alten Testament. Wie ist aber diese Vollendung näher zu bestimmen? Man kann sie als die Vergeistigung der alttestamentlichen Religion betrachten und in diesem Sinne den Ausspruch Jesu Matth. 5, 17 verstehen. Auch Ewald berührt diese Stelle in demselben Zusammenhang und setzt die Vollendung der wahren Religion in die Ausführung dessen, was eigentlich Gesetz und Propheten wollten, wobei sich aber auch eine große Scheidung des Ungeistigen von dem Ewigen und Nothwendigen als dem Bleibenden ergebe (S. 235). Wie stimmt aber dazu, was Jesus in derselben Stelle von der unverbrüchlichen Beobachtung auch des Buchstabens der alten Religion sagt? Darüber hat sich Ewald nicht näher erklärt und überhaupt diese Seite des Verhältnisses des Christenthums zum Alten Testament nicht so in's Auge gefaßt, wie man erwarten sollte. So alttestamentlich sein Standpunkt ist, wenn er das Christenthum als die Vollendung der schon im Alten Testament enthaltenen vollkommenen wahren Religion definirt, so kann

doch auch er nicht verkennen, daß nach christlicher Anschauung das Wesentliche und Prinzipielle des Christenthums nur in die Person Christi selbst gesetzt werden kann, und es ist daher sein sichtbares Bemühen, das Absolute der Person Christi auf seinen bestimmten Begriff und Ausdruck zu bringen, es geschieht dieß aber auf eine sehr unklare, der dialektischen Schärfe sehr ermangelnde Weise. Um das Absolute der Person Christi anschaulich zu machen, nimmt Ewald die Kategorien der Zeit und des Raums zu Hülfe. Unter der Anschauung der Zeit besteht das Absolute der Person Christi in einer Gegenwart, die als solche auch die Zukunft in sich schließt, unter der Anschauung des Raums in einem räumlich Kleinsten, das das Prinzip der weitesten Ausbreitung in sich hat. Ewald betrachtet es als eine Art Antinomie, daß das Gottesreich nach Jesu sowohl schon gegenwärtig als auch noch zukünftig sein sollte, es sei dieß ein scheinbarer Widerspruch und dennoch die höchste Wahrheit. Denn sei das Gottesreich überhaupt etwas richtig zu denkendes, so müsse es das wirkliche Dasein und Leben wahrer Religion sein, als ein menschliches Leben, in welchem Gott selbst so herrsche, daß auch der Mensch am göttlichen Wirken theilnehme und nicht für sich, sondern blos mit Gott wirken wolle: aber wie bei allem Göttlichen könne es dann auch hier auf den bloßen Raum und die Schranken der Zeit nicht ankommen, sondern auch schon im kleinsten Raum und schon zu jeder Zeit könne sich das Gottesreich verwirklichen, es werde überall da sein, wo wahre Religion sei (S. 196. 200). Wenn aber das Gottesreich oder die wahre Religion überall so gut wie im Christenthum sein kann, somit auch schon im

Alten Testament vorhanden war, was folgt denn hieraus für den Unterschied und den spezifischen Vorzug des Christenthums? Und warum ist hier von Zeit und Raum in einem solchen Zusammenhang die Rede, wenn es doch bei der wahren Religion weder auf den bloßen Raum noch auf die Schranken der Zeit ankommt? Es fehlt hier an aller dialektischen Bewegung des Gedankens, daher ist auch der Fortschritt dieser religionsphilosophisch sein sollenden Deduction nur dadurch möglich, daß der Sache mit Einem Male die Wendung gegeben wird, die wahre Religion könne nicht blos auch schon im kleinsten Raume sein, sondern sie müsse vor allem im kleinsten Raume sein und zwar nicht blos, sofern der kleinste Raum der Punkt ist, von welchem überhaupt die Entwicklung ausgeht, sondern so, daß dieser Anfangspunkt auf absolute Weise schon alles ist, was zum Begriff der wahren Religion gehört. In diesem Sinne geht die Ewald'sche Deduction weiter so fort (S. 202): „Jesus ist der erste, welcher erkannte, daß das Gottesreich, wie jedes geistige Gut, dem Menschen immer ebensowohl gegenwärtig als zukünftig sein könne, je wie der Mensch sich selbst gegen es verhalte; daß also auch das vollkommenste Gottesreich, welches denkbar und welches möglich, wirklich schon da sei, wenn es nur erst im geringsten Raume auf Erden sicher sich rege, und daß eben dieß Vollkommene umgekehrt nie kommen und sich ausbreiten könne, als bis es wenigstens im geringsten Raume schon da sei und vollkommen wirke, da es dann, wenn es wirklich das Vollkommene sei, wegen seiner innern Herrlichkeit und Macht von selbst sich weiter ausbreiten und sein endliches Ziel erreichen müsse. Dieß ist der

schöpferische Grundgedanke, welcher schon alles in sich schließt". An die Stelle der bloßen Möglichkeit wird somit ganz einfach die Nothwendigkeit gesetzt: das vollkommenste Gottesreich muß vor allem im kleinsten Raume da sein, es ist somit in Jesus da. Wenn aber der schöpferische Grundgedanke, der schon alles in sich schließt, blos darin besteht, daß Jesus zuerst erkannte, es komme bei dem Gottesreich nicht auf die Schranken der Zeit und des Raumes an, wie vieles fehlt bei diesem Erkennen noch, um in Jesu die vollendete Darstellung der absoluten Religion anzuschauen! Es muß daher auch an die Stelle des bloßen Erkennens wieder etwas Anderes gesetzt werden. Dieß geschieht auf dieselbe einfache Weise so (S. 203): „Das vollendete Gottesreich kann also nie wirklich kommen, außer zuerst im engsten Raume: aber auch ein einziger Geist thätig in einem schwachen menschlichen Leibe ist als dieser engste Raum schon hinreichend. Ist nur auf Erden erst Einer, in dessen Leben die vollkommene wahre Religion ihre ganze Wirksamkeit entfaltet, so ist da schon dieses denkbar höchste Zusammentreffen des göttlichen und des menschlichen Geistes gegeben: Einen wenigstens hat dann Gott auf Erden, der ihm ganz eigen ist, über den er ganz herrscht und der in allem nur seiner Stimme folgt, und ein vollkommenes Zusammenwirken des Menschen und Gottes tritt da in die Wirklichkeit, welches schon der volle Anfang alles wahren und dazu vollkommenen Gottesreiches wird. Erst wo dieser Anfang unzerstörbar und in voller Thätigkeit lebendig da ist, kann auch die äußere Vollendung des vollkommenen Gottesreiches folgen". Es ist somit nicht blos jenes Erkennen, das der Person Jesu ihre

spezifische Bedeutung gibt, sondern an die Stelle des blos theoretischen Verhaltens tritt der lebendigste Zusammenschluß des Göttlichen und Menschlichen; die absolute Bedeutung der Person Jesu besteht mit Einem Worte darin, daß er selbst als die Einheit Gottes und des Menschen die konkrete Darstellung der absoluten Religion ist. Dieß wäre also das Christenthum als die Vollendung der vollkommenen wahren Religion, wo ist denn aber hier, muß man fragen, wenn man diese ganze Gedankenreihe überblickt, auch nur eine Spur eines logischen Zusammenhangs? Und wie deutlich stellt sich hieraus, welcher leere Formalismus es ist, in einem solchen Zusammenhang von den Anschauungsformen der Zeit und des Raums als den Bedingungen der Existenz der vollkommenen wahren Religion zu reden. Der engste Raum ist ja nur dazu da, um einem schwachen menschlichen Leib in sich Raum zu geben, und dieser schwache menschliche Leib, um die Hülle des Geistes zu sein, in welchem der göttliche und der menschliche Geist auf die denkbar höchste Weise zusammentreffen. Es ist ganz gewiß, daß wenn nur einmal dieser Geist da ist, er auch im engsten Raum existiren kann, wüßte man nur, wie er in diesen Raum hineinkommt, und wie man sich seine Existenz, sein Wesen und Dasein, zu denken hat. Warum wird daher diese Frage nicht zum unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung gemacht? Auf dem hier eingeschlagenen Wege wird ja der Hauptpunkt nur umgangen und immer weiter hinausgerückt, und man steht zuletzt nur wieder vor derselben Frage: wie man sich die Person Jesu zu denken hat, wenn das Christenthum das, was es wesentlich ist, als die Vollendung der vollkommenen wahren Religion, nur durch

die Person Jesu ist. Daher kann auch Ewald selbst aus den Verwicklungen seiner Argumentation zuletzt nur dadurch herauskommen, daß er der schon vorhandenen vollkommenen wahren Religion die Person Jesu als die Vollendung derselben schlechthin gegenüberstellt. Nachdem die wahre Religion sich lange genug im Volke Israel geregt habe, habe sie jetzt einen hervorgerufen, der ihren ganzen Inhalt, auch den noch nie erfüllten, vollkommen in sich aufnahm, und auch ihren kaum geahneten höchsten Anforderungen genügte: und siehe, es erschien jetzt in der vollsten Wirklichkeit der, dessen ganzes Leben nur ihre Verwirklichung und Verklärung wurde in der höchsten Kraft und Vollendung, welche möglich und denkbar. Durch das Zusammentreffen der doppelten Kraft, der Kraft der aus ihm in allem seinem Thun strömenden vollkommenen wahren Religion, und der des Bewußtseins, von Gott zum Anfänger und Führer des vollendeten Gottesreichs auf Erden bestimmt zu sein, sei er von selbst zum Fürsten der vollkommenen wahren Religion geworden (S. 208). Wozu also die so weit ausholenden, selbst von den abstrakten Kategorien der Zeit und des Raums ausgehenden Deductionen, wenn es am Ende an einem bloßen „siehe da" genügt, um „bei dem Unergründlichen und durch keine Beschreibung zu Erschöpfenden in Christus" zu stehen? Und doch, wie vieles setzt auch dieses „siehe da" voraus, um, wenn man auch gern auf solche apriorische Deductionen verzichtet, dafür um so genauer zu wissen, wie wir uns nach der synoptischen Darstellung die Entstehung und Entwicklung des messianischen Bewußtseins Jesu zu denken haben, und wie sich zu dem synoptischen Messiasbewußtsein das hohe absolute Gottesbe-

wußtsein verhält, mit welchem er als der Sohn Gottes im johanneischen Sinn, als der fleischgewordene Logos, als der die Einheit Gottes und des Menschen in sich darstellende Gottmensch vor uns steht. Eine historisch kritische Untersuchung dieser Fragen sucht man bei Ewald vergeblich, sein geschichtliches Verfahren ist bei den wichtigsten Fragen ein durchaus construirendes, er geht von einer schon fertigen Voraussetzung aus, um aus ihr heraus zu demonstriren, daß alles gerade so habe geschehen müssen, wie er es sich voraus schon dachte. In derselben construirenden Weise wird sodann in der weitern Beschreibung der Persönlichkeit und Wirksamkeit Jesu als des messianischen Königs, vom Begriffe des Königs aus, sofern der König an sich die reinste Erhabenheit des Göttlichen zu bewähren hat, postulirt, welcher Art Thaten es sein müssen, um sich als den Vollender der wahren Religion darzustellen (S. 205. 218 f.). Als König habe er seine täglichen Werke haben müssen, aber nicht blos im Verkünden, Reden und Lehren haben seine Geschäfte bestehen können, weil dieß ja nicht einmal recht königliche Geschäfte seien. Die Werke, welche beständig von einem König erwartet werden, seien Machtthaten, Siege über seine und seines Reiches Feinde, kraftvolle Beschützung der Seinigen, nachdrückliche Ausrottung der Uebel, welche die Blüthe oder gar das Emporkommen des Reichs hindern. Das Reich der vollendeten wahren Religion habe die Gewalt und die zerstörenden Wirkungen der Sünde brechen müssen, gerichtet aber habe Jesus seine Machtthaten zunächst nur gegen die in den Einzelnen wüthenden schweren Uebel, die unzähligen Krankheiten der Menschen, ganz besonders die

der sogenannten Dämonischen. Ewald sucht von diesem ganzen Kreise der Thätigkeit Jesu eine so viel möglich hohe Vorstellung zu geben. Schöpferisch, urkräftig und wunderbar erfolgreich sei sein Wirken, wie sonst überall, so auch in diesem täglichen Geschäft gewesen; es habe sich bei ihm an Kraft zu seiner äußersten Höhe, so daß jede Heilung von ihm als eine Machtthat habe gelten können, an Umfang und Zahl zu seiner weitesten Bedeutung, an Heil und Segen zu seiner schönsten Verklärung gesteigert. Man könne sich, wird wiederholt versichert (S. 225), auch diesen Theil seines gesammten Wirkens nicht groß genug denken; diese Größe ist aber auch hier nur eine a priori construirte Vorstellung, welche bei näherer Betrachtung in keinem sehr adäquaten Verhältniß zur geschichtlichen Wirklichkeit steht. Wunder können doch diese Machtthaten in keinerlei Weise gewesen sein, wenn sie sosehr zur stehenden Tagesordnung seines Lebens gehörten, daß er sie täglich und stündlich verrichtete (S. 219). Die Hauptsache bei diesem Heilverfahren soll zwar der ganze Geist Christi gewesen sein, der Glaube an das Dasein des vollendeten Gottesreichs mit allen seinen unendlichen Kräften und Mächten, sowohl der höchste Glaube von ihm, als auch der gespannteste Glaube an ihn (S. 223 f.); wenn aber auch von äußern Mitteln und Handgriffen die Rede ist, in welchen sein Geist einst gewaltet habe, und es sogar für verkehrt erklärt wird, zu meinen, Jesus habe bei seinen Heilungen keine entsprechende äußere Mittel angewandt, wie er ja auch nach den Berichten der Evangelisten, namentlich des Markus, bei der Heilung von Blinden oder Tauben solche Mittel gebraucht und wo es ihm nöthig schien, nach

den äußern Umständen der Krankheit sorgfältig gefragt habe [1]), kann man nicht auch hier wieder sagen, es seien dieß nicht einmal recht königliche Geschäfte? Oder soll es denn, wenn selbst das Verkünden, Reden und Lehren eine so geringe Stelle unter den Machtthaten dieses Königs und Fürsten der vollkommenen wahren Religion einnimmt, eine würdigere Vorstellung von ihm sein, wenn wir ihn uns als einen umherreisenden praktizirenden Arzt denken, der täglich und stündlich von Kranken aller Art umlagert und von der ungeheuersten Anstrengung dieses Berufs so erschöpft ist, daß es ihm kaum möglich ist, an etwas Anderes zu denken? Wie nahe streift dieser Ewald'sche Christus an die triviale Vorstellung hin, welche der vulgäre Rationalismus sich von seinem wandernden, überall helfenden, aber doch vor allem lehrenden Landrabbi macht! Rationalistisch ist ja auch hier die ganze zu Grunde liegende Anschauungsweise und die Machtthaten dieses Königs gehören nur in das Gebiet der Phraseologie. Nun denke man sich aber auch noch alles dieß als den wesentlichen Inhalt einer Darstellung der evangelischen Geschichte, welche sich prinzipiell auf den Standpunkt

---

1) A. a. O. S. 225. Manches sei von seiner Kraft und Geschicklichkeit auch auf die Jünger übergegangen, Jesus selbst habe sie auf die verschiedenen Arten heilender Machtthaten einzuüben gesucht, besondere künstliche Fähigkeiten haben sich durch lebendige Uebung forterhalten. Vgl. Gesch. des apost. Zeitalters S. 137. Nach der Vorrede zur ersten Ausg. der Gesch. Christus' XI. gibt es ja überhaupt nichts, was nicht jeder der Glaubigen wenn auch nur der Möglichkeit nach ebenso thun, erstreben, erfahren kann, wie Christus.

des johanneischen Evangeliums stellt, dieses Evangelium für den treuen Bericht eines apostolischen Augenzeugen erklärt, und nach Maaßgabe desselben die synoptische Ueberlieferung beurtheilt, berichtigt und ergänzt wissen will. Gerade von demjenigen also, was die Hauptaufgabe der Thätigkeit Jesu gewesen sein soll, seine täglich sich wiederholende Arbeit, ist bei Johannes so gut wie gar nicht die Rede, so wenig daß für eine ganze Classe der täglich und stündlich von ihm behandelten Kranken und zwar gerade die bedeutendste, die der Dämonischen, auch nicht einmal eine Stelle zu finden ist. Sie liegen ganz außerhalb des Gesichtskreises eines Evangeliums, das vielmehr eben das, was nach Ewald auch nicht einmal recht den Namen eines königlichen Geschäfts verdienen soll, das Verkünden, Reden und Lehren, wodurch auch erst die Werke in ihr rechtes Licht gestellt werden, als den Hauptberuf betrachtet, in welchem der den Willen des Vaters vollbringende Sohn wirken muß, solange es Tag ist.

Von den zur täglichen Arbeit Jesu gehörenden Machtthaten, deren unbegrenzte Zahl in den Evangelien kaum angedeutet werden soll, unterscheidet Ewald die wenigen Thaten, welche noch über sie hinausgehen, und vollends die Vorstellung, die wir uns von dem einzigartigen Wirken Christi machen müssen, auf den höchsten Grad steigern; denn, „wenn bei Christus schon das gemeine Tagewerk eine ununterbrochene Reihe von Machtthaten war, wie mußten die Thaten sein, welche sich in gewissen seltenen Augenblicken wie aus der Gesammtkraft der schon in die höchste Thätigkeit gesetzten Geistesmächte noch über das Gewöhnliche erhoben“ (S. 226)! In diese Kategorie gehören die Todten-

erweckungen, die Speisungen vieler Tausende durch sehr wenig Brod und Fisch und die damit verwandte Wandlung von Wasser in Wein, die Beschwichtigung des Sturms und das Wandeln über den See, die Heilungen aus der Ferne wie durch das Ausströmen des bloßen Geistes. Es schließt sich uns hier noch eine neue Seite des Ewald'schen Werkes auf, die uns noch tiefer in den Geist und Charakter seiner Geschichtsauffassung hineinsehen läßt, aber auch nur das schon aus dem Bisherigen sich ergebende Urtheil bestätigen kann. Hat sich schon bisher gezeigt, wie wenig Ursache Ewald hat, sich über die mythische Ansicht so vornehm hinwegzusetzen, wie er in seiner bekannten Weise zu thun pflegt, so tritt, je weiter wir seiner Darstellung folgen, die durchaus rationalistische Tendenz derselben nur um so klarer und unverkennbarer hervor, sobald man nur nicht durch den eitlen Schein seiner hochtrabenden Worte und Wendungen sich imponiren läßt. Denn was ist es anders, als das offene Geständniß, daß die Erzählungen der bedeutendsten Wunder der evangelischen Geschichte nur mythisch genommen werden können, wenn Ewald zwar zuerst von dem überaus gewaltigen Arbeiten und Wogen der innersten Kräfte des reinsten und höchsten Geistes, der die Welt durch die That bewegend in Christus sich regt, spricht, demselben aber sogleich auch die ganze hochgespannte Erwartung und den willigen Glauben der Seinigen so gegenüberstellt, daß dieser in solchen seltenen Augenblicken alles das Unendliche verwirklicht sah, welches er von ihm ahnete und hoffte, und sodann erst aus dem Zusammentreffen dieser zwei geistigen Bewegungen jene Auffassungen und Erzählungen von solchen seltenen höchsten Erfolgen

und Machtzeichen entstehen läßt, in welchen wie in einzelnen geheimnißvollen Ahnungen und tiefentzückenden Anschauungen sich nur der felsenfeste Glaube an die Wahrheit der wirklichen Erscheinung des Höchsten in Jesu ausspreche (S. 227). Eben dieß ist ja die Genesis des historischen Mythus, welcher zwar immer auch etwas objektiv Gegebenes zu seiner Voraussetzung hat, aber erst durch das, was von subjektiver Seite dazu hinzukommt, im Geiste derer, die das Gegebene in sich aufnehmen, und im lebendigen Drange alles dessen, was sie innerlich bewegt, in sich gestalten, das wird, was er wesentlich ist. Und je größer, wie es auch hier der Fall ist, der Spielraum gedacht werden muß, in welchem das subjektive Element des Mythus sich bewegen kann, um so mehr tritt das objektiv Gegebene in den Hintergrund zurück, und man hat nur eine Reihe von Erzählungen, die man, wenn man nicht dem unbedingtesten Wunderglauben sich in die Arme werfen will, nur für Anschauungen und Bilder halten kann, aus welchen erst der in ihnen sich reflektirende Gedanke abstrahirt werden muß. Dieser Begriff des Mythus ist ganz der Gesichtspunkt, unter welchen Ewald die Wundererzählungen der evangelischen Geschichte stellt. So streng die Forderungen sind, die er an die Treue und Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichtschreiber macht, so wenig läßt er die geschichtliche Bedeutung der von ihnen erzählten Wunder gelten, er sieht in ihnen nur Bilder und Symbole, Allegorien und Mythen, deren wahrer Sinn erst so oder anders gedeutet werden muß. In dieser Weise behandelt er der Reihe nach die in die genannte Kategorie gehörenden Wundererzählungen. Die bei der Taufe Jesu und

sonst in einigen Augenblicken erschallende himmlische Stimme ist ihm eine bildliche Bedeutung davon, wie der Himmel sich hier zur Erde stelle, die Geschichte der Religion eben auch die Geschichte der auf jede Weise durchdringenden himmlischen Wahrheiten sei. Bei dem Wunder in Kana meint Ewald, wir würden uns diesen Wein, der seit jener Zeit auch uns immer noch fließen könne, selbst übel verwässern, wenn wir im groben Sinne fragen wollten, wie denn aus bloßem Wasser im Augenblicke Wein werden könne, ob denn das Wasser im besten Sinne des Wortes nicht überall auch jetzt noch zu Wein werden soll, wo sein Geist in voller Kraft thätig sei; wenn der Apostel dieß nicht ausführlich und absichtlich berühre, so habe dieß darin seinen Grund, daß er hier mehr nur den rechten Anfang hervorheben wolle, wie kein gutes, gesegnetes, hülfreiches Werk auf das einseitig menschliche Wollen, Drängen und Treiben des Thäters komme, sondern man nur stillhalten und sich gedulden könne, bis unerwartet zur rechten Zeit der Geist selbst vollkräftig komme und treibe. Der Fischzug des Petrus (Luc. 5, 4 f.) soll lehren, wie der niedere Glaube sich in den höhern verkläre, und die thätige Nähe des wahren Geistes und Christi auch für irdisches Wohl und leiblichen Segen fördernd sein könne; die Speisung der Fünftausend, wie viel des höhern Glaubens den ächten Jüngern noch fehle, jenes Glaubens, der in der ächten Liebe am wenigsten verzweifle, je größer die Noth ist, und unter dessen Walten im fröhlichen Geben und Austheilen sich alles verdopple und plötzlich Ueberfluß da sei, statt Mangels, und wie auf den geistigen Segen leicht auch der leibliche folge; das Wandeln auf dem See, wie

günstig schon seine bloße Nähe wirke, und wie wenig er der menschlichen Hülfe bedürfe. Die große und ewige Bedeutung der Verklärungsgeschichte ist, daß der von der himmlischen Wahrheit schon durchdrungene und rein auf sie gerichtete Glaube die Verklärung und den Sieg eines göttlichen Lebenswerks, welches jetzt noch die Finsternisse und Leiden der Zeit verdecken, dennoch so sicher und gewiß zu schauen vermag, als wären sie schon jetzt in die Wirklichkeit getreten. Wenn Ewald in allen diesen und andern ähnlichen Erzählungen den Ausdruck solcher Gedanken und Wahrheiten findet, so ist sowohl nach der speziellen Deutung, die er ihnen gibt, als auch nach dem allgemeinen Gesichtspunkt, unter welchen er sie stellt, nicht anders anzunehmen, als daß ihm ebendamit auch ihre volle Bedeutung erschöpft zu sein scheint, daß er somit das Thatsächliche, das sie enthalten, nicht für etwas wirklich Geschehenes hält, das nur den rein übernatürlichen Charakter eines Wunders im eigentlichsten Sinn an sich tragen könnte, sondern nur für eine bildliche Form, in welcher die Idee, die sie darstellt, zur konkreten Anschauung kommt. Wie ist es aber zu verstehen, wenn er demungeachtet dieselben Erzählungen auch wieder als Beschreibungen eigentlicher Wunder behandelt, und sogar ohne ihnen auch nur eine weitere ideelle Beziehung zu geben, das, was sie enthalten, ganz in derselben Weise, wie es die Evangelisten erzählen, schlechthin als Wunder vor sich gehen läßt? In diese Kategorie gehören die Heilungen aus der Ferne, die Todtenerweckungen und Anderes ähnlicher Art. Bei dem Jüngling von Nain wird zwar bemerkt, das Ereigniß werde nur von Lucas erzählt, und zwar aus einer spätern Quelle,

wo es gewiß ebenfalls schon nur sehr kurz berichtet gewesen sei, eine nähere Anschauung über die Umstände des Ereignisses, wie wir sie bei Marcus überall so lehrreich entworfen sehen, fehle uns hier u. s. w. Die Tochter des Jairus dagegen läßt er ganz einfach durch Handanfassen und mächtigen Zuruf wiederbelebt werden. Am Auffallendsten gibt sich die Eigenthümlichkeit des Ewald'schen Verfahrens bei der Geschichte der Auferweckung des Lazarus zu erkennen. Daß die Synoptiker davon schweigen, macht ihm nicht viel aus, sie erzählen ja überhaupt nicht chronologisch (wie wenn dadurch ihr Stillschweigen erklärt wäre!), verkennen kann aber auch er nicht, daß Johannes dieses Ereigniß mit ganz besonderer Theilnahme und ganz nach dem Geist und Trieb seines Evangeliums erzähle. Wie Johannes von jeder der Hauptarten der Werke Christi nur ein Beispiel erzähle, so sei es ihm besonders auch um eine Todtenerweckung zu thun gewesen zur Verklärung der Wahrheit, daß Christus als das ewige Leben auch mitten in dieses irdische hineinreiche, und daß auch noch in dieser letzten That dieselbe Wunderkraft göttlichen Lebens sich ebenso geoffenbart habe, wie in allen frühern. Und so durchwalle keine Erzählung dieses Apostels eine solche tiefe Gluth und springende Lebendigkeit der Darstellung, als eben diese. Wird schon dadurch auf die Subjektivität des Apostels ein Gewicht gelegt, durch welches die Objektivität der Thatsache in ein sehr zweideutiges Licht gestellt wird, so kann kaum noch ein Zweifel darüber sein, aus welchem subjektiven Interesse nach Ewald's Ansicht die ganze Erzählung hervorgegangen sein soll, wenn er seine Darstellung des Ereignisses mit den Worten schließt: „Und wer

diese lange höchst bewegte Erzählung lesend fühlt nicht aus ihrer ganzen Haltung und Gestaltung die unendliche Siegesfreude ausstrahlen, womit die ersten Christen dem Tode der Freunde Christus' und ihm selbst als dem zur rechten Zeit erscheinenden Wiederbeleber entgegensahen? Nur der Blick vorwärts auch in diese große Zukunft konnte des Apostels Rückerinnerung an jenen einzelnen Fall der Vergangenheit mit solcher höhern Freude durchdringen und seine Worte hier verklären. Und man versteht das Schönste in dieser Erzählung nicht, wenn man alles dieß übersieht oder läugnet." Ehe man aber nach der Schönheit einer Erzählung fragt, sollte man über ihre Wahrheit im Reinen sein. Auf welchen schwachen Füßen steht diese, wenn von dem Ereigniß zwar immer wieder als einem wirklich geschehenen Wunder die Rede ist, auf der andern Seite aber alles geltend gemacht wird, was ihm den Boden seiner Realität untergraben muß. Man kann in der ganzen Art und Weise, wie Ewald die neutestamentlichen Wundererzählungen behandelt, nur ein stetes Umgehen der Hauptfrage sehen, von deren Beantwortung die letzte Entscheidung über den historischen Charakter der Evangelien abhängt. Er weicht einer klaren und entschiedenen Antwort immer wieder aus, endlich gibt es aber doch einen Punkt, auf welchem kein weiteres Hinausschieben möglich ist. Dieß ist die Auferstehung Jesu. Sie wird von Ewald, obgleich freilich auch dieß nicht so unmittelbar ausgesprochen wird, wie es gemeint ist, aus der Reihe der Thatsachen der evangelischen Geschichte geradezu gestrichen. Man bedenke nur, wie Ewald am Schlusse seiner Darstellung sich hierüber ausspricht: „Tod und Grab Christus'

sind in der Geschichte rasch vorübergehende Erscheinungen, aber die wahren Schlußaugenblicke der ganzen alten Geschichte: das Ende dieser ist nicht früher da als hier, hier aber ist es gewiß da; und diese ihre rechte Bedeutung darf man ihnen nicht nehmen, noch das folgende neue Leben Christus', als wäre es nur dasselbe, welches schon dagewesen, mit dem nun gewaltsam zerstörten vermischen, wodurch ja nur die tiefen Leiden dieses Todes verkannt und seine unendliche Wichtigkeit für uns verringert wird. Wenn daher die Evangelien noch Einiges über dieses Grab Hinausliegende kurz anschließen, so thun sie es nur, weil man damals dieses neue verklärte Leben Christus', welches allerdings auf sein irdisches erst das strahlendste Licht wirft, und wie dessen nothwendig folgende höhere Seite ist, zwar schon vollkommen sicher, aber erst eine zu kurze Zeit erfahren hatte, während Lucas' Beispiel in seiner zweiten Schrift zeigt, daß man alles von dem Tode und Grabe an Geschehene besser in die Geschichte der apostolischen Zeit verflicht." Wenn also die alte Geschichte, zu welcher auch die in den Evangelien enthaltene gehört, mit Tod und Grab schließt, und die neue erst jenseits mit dem höheren Leben Christi beginnt, wo findet die Auferstehung selbst, die Auferstehung vom Grab, als die in den Evangelien im engsten Zusammenhang mit Tod und Grab erzählte Begebenheit, ihre Stelle? Ist es nicht klar, daß nur deßwegen zwischen dem Alten und Neuen so getheilt wird, um die Auferstehung im gewöhnlichen Sinn zwischen das Ende des Alten und den Anfang des Neuen so fallen zu lassen, daß von ihr als einer wirklich geschehenen

Thatsache gar nicht die Rede sein darf? [1]) Und wenn selbst

1) Das neueste Werk Ewald's, die gleichfalls als Fortsetzung der Geschichte des Volkes Israel (2. Ausg. Bd. VI. 1858) erschienene Geschichte des apostolischen Zeitalters bestätigt das Obige vollkommen. Die ausführliche Behandlung der Geschichte der Auferstehung Jesu und der Himmelfahrt (S. 54—106) ist ganz darauf angelegt, eine leibliche Auferstehung radikal zu läugnen. Die Auferstehung des Gekreuzigten ist auch die seiner Gemeinde (S. 54). Es wird neben der großen Wichtigkeit, in welcher der Ausspruch Jesu in Betreff Jona's bei Luc. 11, 29 f. Matth. 16, 4. Marc. 8, 12. später den Aposteln erschien, an das Lebensbild Jesu erinnert, das nach augenblicklicher Zurückdrängung sich nur um so überwallender wieder hervorgedrängt habe (S. 61), an die siegreiche geistige Macht eines unsterblichen Werkes (S. 63), an die Fähigkeit, die irgend ein einzelnes Ereigniß habe, den schon zitternden Boden zu erschüttern (S. 65), den Ursprung rein geistiger Bewegungen, die wie Blitze ein längst auf des Feuers zündenden Strahl wartendes weites dürres Feld durchzucken und entzünden, ferner an den alten Glauben, daß der Geist bei seiner Trennung vom menschlichen Leibe noch eine Zeit lang wie zwischen Erde und Himmel schwebe, ehe er gänzlich in seine Ruhe komme, das unsterbliche Gegenbild des leiblichen also auch in dieser Zeit noch leichter erscheinen könne (S. 72 a), endlich die Art der Bestattung des Leichnams Jesu, die als eine vorläufige es ungewiß lasse, was aus dem Leichnam eigentlich geworden sei (S. 71 f. 72 b 76). Als die Jünger die Gruft offen und keinen Leichnam in ihr fanden, sei geschehen, was nur hier habe geschehen können. Ein einziger Augenblick, und die ganze ihnen bis dahin unfaßbare Wahrheit stand als leuchtende Gewißheit vor ihrem entzückten Geiste. Und von Einem ging gewiß dieses entzückte Schauen aus, aber seine Entzückung und Begeisterung theilte sich leicht Andern ebenso nach höherem Aufschlusse schmachtenden

das größte Wunder der evangelischen Geschichte so wenig in seiner faktischen Realität anerkannt wird, welches Licht fällt

---

mit; und immer höher stieg mit der geistigen Erregtheit die Gewißheit des entzückten Schauens. Auch Worte aus dem Munde des Verklärten meinte man bald deutlich genug vernommen zu haben (S. 74 f.). Als dieser Zustand sich allmählig beruhigte, und man später denkend und erzählend an die in ihm erlebten Erfahrungen sich zurückerinnerte, bildeten sich nach und nach mancherlei Erzählungen aus, in welchen das ursprünglich rein geistige Erkennen immer tiefer auch im leiblichen Sehen und Betrachten eine Stütze suchte und fand (S. 78—82). Das Vollkommenste gebe auch hier Johannes, er stelle in seinem Evangelium eine Reihe von vier solchen Schauungen zusammen. „Kann etwas tiefer und treffender das hier vorliegende Unermeßliche erschöpfen, und den verklärten, lichten Glauben an das Verklärte und Göttliche schöner loben, als die engverbundene Reihe dieser vier Stücke? ist hier nicht auf's deutlichste gelehrt, daß, wenn auch der sinnlichere Beweis und die spätere sinnliche Erfahrung ihre Nothwendigkeit haben mag, doch der frohe, reine Glaube an die doch immer übersinnliche Wahrheit noch viel herrlicher sei? will man noch immer heute so grobfühlig bleiben, nicht zu erkennen, was Johannes selbst am liebsten hat?" (S. 82—84). Wenn nur der Apostel Johannes selbst nicht so grobfühlig wäre, daß er den Thomas auf die handgreiflichste Weise von der Realität des Leibes Jesu sich überzeugen läßt, und da Ewald auch K. 21 für johanneisch hält, wie sinnlich konkret ist auch hier die ganze Erscheinung Jesu! Muß man also nicht auch hier vor allem fragen, ob es denn wirklich der Apostel Johannes ist, der alles dieß so erzählt, wenn es doch in der That sich ganz anders verhielt, als es den Worten nach lautet. Ist die ganze Geschichte der Auferstehung Jesu nur ein subjektiver Vorgang in der innern Anschauung der Jünger, wie vieles kann ihnen ihre Phantasie auch im Leben Jesu vorge-

von da sowohl auf die Geschichte der Auferweckung des Lazarus, als auch auf die übrigen in dieselbe Kategorie gehörenden Erzählungen zurück? Wofür anders können sie gelten, als für bildliche Darstellungen, deren Werth und Bedeutung nur in dem ideellen Inhalt zu suchen ist, welchen sie in sich schließen?

Läßt sich nun nicht läugnen, daß dieß der wahre Sinn der Ewald'schen Auffassung der evangelischen Erzählungen ist, so kann auch darüber kein Zweifel sein, was sich hieraus für die Frage ergibt, um welche es hier zunächst zu thun ist, die Frage nach dem apostolischen Ursprung und Charakter des johanneischen Evangeliums. Man kann sich nur auf den Standpunkt des Dilemma stellen: entweder haben jene Erzählungen den ihnen beigelegten Sinn, und dann kann der Apostel nicht der Verfasser des Evangeliums sein, oder er ist es, und dann können sie auch nur als eigentliche Wundererzählungen genommen werden. Beides aber vereinigen zu wollen, den unhistorischen Charakter der Erzählungen, und den apostolischen Verfasser, ist ein Widerspruch. Hat der Verfasser des Evangeliums als apostolischer Augenzeuge ge-

---

spiegelt haben, was ebenso der objektiven Realität ermangelt, und welchen Vorzug haben sie daher, wenn sie als Augen- und Ohrenzeugen die Verfasser der evangelischen Geschichte sind, vor Andern, deren Glaubwürdigkeit auch nur nach ihrer Subjektivität und dem Charakter ihrer Schriften zu beurtheilen ist? Ist es, wenn doch einmal die objektive Realität des Erzählten in Frage steht, so wahrscheinlich, daß gerade die Augen- und Ohrenzeugen so Vieles ganz anders erzählt haben, als es sich in der Wirklichkeit verhielt?

schrieben, so kann er auch nur die Absicht gehabt haben, geschichtlich zu erzählen, was er selbst gesehen und erlebt hat. Wie kann er also als geschehen erzählt haben, was nicht wirklich so geschehen ist, wenn Jesus nicht leiblich auferstanden und erschienen ist, sondern nur geistig, wenn es sich mit der Auferweckung des Lazarus, der Speisung der Fünftausend, dem Wunder in Kana u. s. w. nicht wirklich so verhielt. Wer alles dieß so erzählte, wie wir es im johanneischen Evangelium lesen, kann somit gar nicht die Absicht gehabt haben, ein geschichtliches Evangelium zu schreiben, es kann nur ein Anderer sein, als der Apostel, nur ein Späterer, welchem das ursprünglich Geschehene schon in weiter Ferne lag. Will also Ewald das Eine, so muß er auch das Andere wollen, das Eine aber zu behaupten, und das Andere zu läugnen, kann nur als ein unmethodisches, plan- und begriffloses Verfahren bezeichnet werden. Es mag als bemerkenswerth erscheinen, daß auch ein Bearbeiter der evangelischen Geschichte, wie Ewald, den alten supranaturalistischen Wunderglauben mit seinem modernen Bewußtsein nicht mehr in Einklang zu bringen weiß; wenn aber diese das Wunder in seine natürlichen Schranken zurückweisende Ansicht ihre Berechtigung auf dem Gebiet der evangelischen Geschichte haben soll, so kommt es darauf an, sie mit ihr auf eine dem Inhalt und Charakter der Evangelienschriften entsprechende Weise zu vermitteln, d. h. sie ihnen nicht gewaltsam aufzudringen, sondern beides mit gleichem Rechte neben einander bestehen zu lassen, sowohl den Wundercharakter jener Erzählungen, als auch die über das Wunder sich erhebende freiere Weltanschauung. Dieß ist die Aufgabe,

die sich die neueste Kritik gestellt hat, und daß auf keinem andern als dem von ihr eingeschlagenen Wege zu einem befriedigenden Resultat zu gelangen ist, stellt sich auch an den neuesten zur Lösung dieser Frage gemachten Versuchen deutlich genug heraus. Die weitere Entwicklung der in ihrem Rechte sich behauptenden Ansicht kann nur auf der Seite des Dilemma liegen, auf welcher die innere Consequenz der Sache selbst liegt. An den Wundererzählungen der evangelischen Geschichte muß zuletzt eine Auffassungsweise, wie die Ewald'sche, nothwendig scheitern. Wenn man der objektiven Realität dieser Wunder auch nur im Allgemeinen so entschieden entgegentritt, wie dieß bei Ewald der Fall ist, so sehr er sonst im Einzelnen alles im besten Glauben an sie vor sich gehen zu lassen scheint, so ist damit schon zu viel zugegeben, als daß man auf halbem Wege stehen bleiben kann. Darstellungen können nicht treue, einfache Relationen von Augen- und Ohrenzeugen sein, die in so vielen Fällen immer wieder als geschehen erzählen, was nicht wirklich so geschehen ist, und wenn man sie dafür nicht halten kann, so fällt ebendamit auch ihre apostolische Auktorität, und es tritt zwischen die Schriftsteller und die von ihnen erzählten Begebenheiten eine Zeitferne dazwischen, die uns nöthigt, die Entstehung ihrer Schriften auf eine andere Weise zu erklären, als man gewöhnlich meint. Es ist nur die Unklarheit, in welcher sich Ewald über seinen eigenen Standpunkt befindet, die Illusion, die er in der Ueberschwänglichkeit seiner Darstellungsweise sich selbst mit Ausdrücken und Redensarten macht, die immer weit mehr zu sagen scheinen, als mit ihnen wirklich gemeint sein kann; nur dieß ist die Ursache, daß er sich selbst

der aus seinen Prämissen sich ergebenden Consequenzen nicht bestimmter bewußt ist. Er weiß nicht, wie nahe er seinen verhaßtesten Gegnern steht; es ist so oft nur der mangelnde Ausdruck, die Scheu, die Sache, in welcher man materiell einverstanden ist, mit dem rechten Namen zu bezeichnen, was ihn von ihnen trennt; die Irrthümer, die Thorheiten und Verkehrtheiten, über die er an ihnen sich ereifert, sind seine eigenen Ansichten, er steht mit den Rationalisten auf demselben Boden, pragmatisirt so gut wie ein Dr. Paulus, wie wenn er selbst bei allem zugegen gewesen wäre, und besser als alle Referenten den ganzen Hergang wüßte, er theilt mit Strauß die mythische Ansicht [1]), ja er huldigt zuletzt sogar

1) S. 227 bemerkt Ewald gegen Strauß, daß die neutestamentlichen Erzählungen erst aus alttestamentlichen entstanden seien, sei eine leere Vermuthung und völlig ungeschichtliche Ansicht, unmittelbar darauf aber fährt er fort: „die Thaten waren allerdings nach jenen erwartet, und ihre Erzählung bildete sich nun um so leichter zu einer ähnlichen Gestalt aus.“ Offenbar ist dieß eben das, was gegen Strauß verworfen wird. Es gibt kaum ein anderes Beispiel, das so kurz das Verfahren Ewald's charakterisirt. Daß es neutestamentliche Erzählungen gibt, die aus alttestamentlichen entstanden sind, nimmt also auch Ewald an, wenn aber ein Anderer dasselbe behauptet, so ist es thöricht und verkehrt. Aus solchen Widersprüchen macht sich Ewald nicht das Geringste. Und mit solchen Widersprüchen, wie sie sich im Großen und Kleinen durch seine ganze Geschichte Christus' und des apostolischen Zeitalters hindurchziehen, will er Andere widerlegen. Auch sein neuestes Werk, die Geschichte des apostolischen Zeitalters, soll, wie er S. 29 hofft, nachdem er „der sogenannten Tübingischen thörichte Ansichten, große Verkehrtheiten und grundschädliche Bestrebungen überall schon früher dargethan

der Idee des Genienculturs, wenn er am Schlusse seines Werkes Jesum von Nazaret mit einem Alexander und Ari=

hat", die weitere beste Widerlegung derselben sein. Es ist nur zum Widerlegen Anderer niemand weniger befähigt als Ewald. Ein dialektisches Eingehen in die Ansichten Anderer, wie es zum Widerlegen gehört, ist ihm gar nicht möglich; er kann nur behaupten und versichern, daß es nach allen Anzeichen, die natürlich immer die sichersten, unverkennbarsten, untrüglichsten sind, so sei, wie er es haben will, er kann nur absprechen und verwerfen, und was seine größte Stärke ist, zürnen und schelten. So erhaben und einzigartig schreitet er einher, rechts und links sich um niemand bekümmernd, daß man es sogar noch für eine Auszeichnung halten darf, auch nur soweit bedacht zu werden, als es den sogenannten Tübingischen zu Theil wird, wenn er ganze dicke Bücher, wie er sagt, zu ihrer Widerlegung schreibt. Hat es doch selbst Hr. Weiße, trotz aller Huldigungen, die er dem großen Forscher in so reichem Maaße darbringt (a. a. O. S. 11 f. 26 f.), trotz der bedeutsamen Winke, die er gibt, daß er auch die leidenschaftliche Verblendung seines Gemüths und seine das sittliche Maaß überschreitende Aeußerungen wohl kenne (a. a. O. S. 26. 28. 37), trotz des glücklichen Bestrebens, mit welchem er selbst seinem hohen Vorbild in willkürlichen Behauptungen, und vornehm absprechenden nebenher auch moralisch verdächtigenden Urtheilen, namentlich über die Tübinger Schule nacheifert (man vgl. auch W e i ß e's philos. Dogmatik 1. Bd. S. 151. 161), noch nicht zu einer speciellern Berücksichtigung und Annäherung gebracht. Er kann nur bedauern (a. a. O. S. 50), daß der so durch und durch selbstständige Forscher "durch eine wahrlich nicht löbliche Ueberspannung seines im Allgemeinen so wohlberechtigten Selbstgefühls in den Fehler verfallen, den er in andern Fällen da, wo eben dieses Selbstgefühl dadurch verletzt wird, so bitter an Andern zu rügen pflegt, alles nur allein finden, und schlechterdings keine Belehrung, keinen

stoteles unter den Griechen, einem Julius Cäsar unter den Römern, einem Muhammed unter den Arabern zusammenstellt, und diese Parallele durch den allgemeinen Satz begründet, daß es wohl kein Volk gebe, welches nicht das Höchste, was es mit der tiefsten Inbrunst und dem beharrlichsten Streben viele Jahrhunderte hindurch auf's eifrigste ersehnt, endlich in einem seiner Glieder auf's vollkommenste erreicht sehen könnte. So habe sich auch in Israel endlich alles Herrlichste und Unsterblichste, was in ihm seit Jahrhunderten und Jahrtausenden je erhofft und erstrebt war, in der Wirklichkeit Jesu von Nazaret zusammengedrängt [1]). Einem Geschichtschreiber des Volkes Israel, welcher die Geschichte Christi zum Schlußstein der Geschichte des Volkes Israel macht, ist es nicht zu verargen, wenn er in Jesu von Nazaret die Krone und Blüthe der jüdischen Nationalität erblickt, aber der aus der Wurzel Israels erwachsene Christus ist nicht der univer-

---

Wink über den von ihnen einzuschlagenden Weg auch von den redlichsten Mitforschern annehmen zu wollen!“ Was wäre erst dann zu erwarten, wenn ein solches Forscher-Paar ganz Hand in Hand mit einander gienge!

1) Vergleicht man die zweite Ausgabe mit der ersten, so möchte man beinahe glauben, es sei ihm selbst diese Parallele etwas bedenklich geworden. Aristoteles ist erst jetzt dem Alexander zur Seite gestellt, bei beiden wird an die Beschränkung des Urtheils über sie erinnert, und bei Julius Cäsar das Lob in Abzug gebracht, das ihm neuestens nicht zur Ehre deutscher Wissenschaft ein unchristlich gebildeter deutscher Geschichtschreiber gewidmet habe. Wer kann nun noch einen Zweifel darüber haben, daß die Ewald'sche Parallele aus dem besten Geist seiner christlichen Geschichtschreibung geflossen ist!

selle des Christenthums, er ist auch nicht der johanneische, da kein Evangelium sosehr, wie das johanneische, seinen Christus von allen Banden des Judenthums ablöst, ihn so hoch über dasselbe an die Spitze aller Menschengeschichte stellt, und so entschieden von keinem andern König weiß, als dem König im Reiche der Wahrheit.

















